التكميل شرح أصول البزدوي

Omer b. Abi ... el-...

(Fıkıh)

895 H.

... الدين ...

الى العبد ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] خمسين

التكميل شرح

Omer b. Abi ... el-...

(Fıkıh)

اصول

855 H.

البزدوي

[illegible]

الى العبد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] سنة الف [illegible] خمسين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة

الحمد لله الذي جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وصير فصولها وفروعها محررة المعاني واظهر غرايب غررها بتشريح العلل المؤثرة واوضح عجايب دررها بوضع الاسباب والامارات المقررة وبعث رسوله المصطفى محمدا الى كافة الانام مبلغا لما انزل في تنزيله من الاحكام صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الاثبات الاعلام الباذلين مهجهم في اعلاء الدين ورفع منار الاسلام ورضي الله عن الائمة الماضين المقدمين في حلبة سباق التحقيق الجايزين قصب السبق في مضمار النظر والتدقيق الواكين نعم الهداية والتوفيق حتى وضعوا مسايل من كل جلي ودقيق فاثابهم الله عز وعلا في اعلى الجنان والبسهم حلل المغفرة والرضوان اما بعد فان العبد الفقير الى الله الصمد عمر بن عبد المحسن الارزنجاني حقق الله اماله وصدق اقواله وغفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه يقول ان اشرف العلوم واعلاها منزلة واجلها قدرا واسناها مرتبة بعد علم التوحيد هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية اذ هو سبب لاكتساب السعادة الاخروية وقد ندب الله سبحانه وتعالى الى تعلمه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين الاية ووصف النبي صلى الله عليه وسلم نصفة امته حنفا كادوا من الفقه انبيا وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادة الفقه وافضل الورع وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ما عبد الله بشي افضل من فقه ولفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وعن محمد بن الحنفية رضي الله عنه الكمال في ثلث الفقه في الدين والصبر على النوايب وحسن التدبير وعن سليمان بن سليم جا رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اي العمل افضل فقال العلم قال يا رسول الله فقال العلم فقال يا رسول الله اي العمل افضل قال افضل فقال يا رسول الله لست اسالك عن العلم انما اسالك عن العمل فقال عمل قليل في علم خير من عمل كثير في جهل قال وهب بن منبه الايمان عريان ولباسه التقوى وزينته الحيا وثمرته الفقه ومن عمل بغير ... التوحيد الفقه في الدين جند عظيم يؤيد الله عز وجل به اهل اليقين الذين عاينوا محاسن ... قال حكيم لكل شي عماد وعماد الدين الفقه لكن الاحكام لما كانت تستفاد من الكتاب الالهي متلقاة من الامور والكلي والخطاب متنوع الاعتبارات متباين الدلالات افتقر الطالب الى وضع الكيفية استنباط ... النبوي النصوص قانون يرجع اليه ويعتمد عليه ... الفقيه وان يورد على امثاله في ... المؤثر من ... [illegible] ... لا يطلع على دقيقه ... ذكاء وحسن ... اصوله وضوابطه وتدقيق مداركه ومأخذ ... ولا ... [illegible]

(1)

الامام الزاهد المحقق المتقن المدقق حبر الحقايق دراك الدقايق النظار مفتي البشر العين الفوارة في تبيين احكام الشرع الينبوع الغزير في تحقيق قواعد الاصول والفروع فخر الاسلام ابو الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي تغمده الله تعالى بغفرانه ورضوانه والبسه حلل احسانه في فراديس جنانه كتابا في هذا الفن غريبا بديعا مشتملا على مسايل شريفة ومباحث لطيفة وايرادات وافية واجوبة شافية واتقان لمعرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها لكنه بلغ في الغموض والايجاز الى حد يعد من الالغاز ولي حق روايته قراءة عن الامام المتقن المحقق الماهر المدقق دراك اسرار الدلالات الشرعية ولاح مضايق الغوامض الفقهية ظهير الملة والدين ابي المظفر محمد بن عمر البخاري نور الله مرقده وله حق الرواية عن الاستاذ الكبير الزاهد العلامة استنكف عن الدنيا فرفضها واقبل على الاخرة فعمرها الاوحدي في درك حقايق فخر الاسلام اللوذعي في نشر مصنفاته بين الانام شمس الملة والحق والدين ابي الوجد محمد بن عبد الستار البراتقي الكردري برد الله مضجعه وله حق الرواية عن الامام الجليل شيخ شيوخ الاسلام برهان الملة والدين ابي الحسن علي بن ابي بكر بن عبد الجليل صاحب الهداية نور الله قبره وله حق الرواية عن الشيخ الحافظ الزاهد المتقن المحقق نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمعيل النسفي برد الله مضجعه وله حق الرواية عن المصنف فخر الاسلام رحمه الله عليه ثم ان جمعا من اخواني واعواني في طلب اليقين اجتمعوا الي مقترحين ان اشرح لهم هذا الكتاب شرحا يكشف مناره ويوضح اسراره ويقيد اوابده ويرد شوارده فاستعفيت عن سؤالهم فابوا الا تحصيل مأمولهم فقلت اذ ضاقت على المستعفي الحيل وعيت به العلل فاستخرت الله تعالى في ذلك وصرفت عنان العناية الى مطلوبهم ووجهت خاطري تلقا مقصودهم مع اعترافي بقلة البضاعة وقصور الباع سايلا من عز وعلا التوفيق والتيسير فانه الميسر لكل عسير وهو حسبي ونعم المعين قال رحمه الله الحمد لله خالق النسم الى دار السلام اقول لام التعريف هي اللام الساكنة الداخلة على الاسم المنكر فتعرفه تعريف جنس كقوله تعالى وجعلنا من الما كل شي حي اي جعلنا مبدا كل شي حي هذا الجنس وهو جنس الما وكقولك الرجل خير من المراة اي هذا الجنس خير من هذا الجنس او تعريف عهد كقولك ما فعل الرجل لرجل معهود بينك وبين مخاطبك والمراد من تعريف الجنس هو القصد الى نفس الحقيقة ومن تعريف العهد هو القصد الى الحقيقة مع قيد الوحدة او مع ما ينافيها كقولك جاني الرجل او الرجلان او الرجال ومن استغراق الجنس كل افراد الجنس وشمولها ثم ان بعض ايمة اصول الفقه ذهبوا الى ان اللام موضوعة لتعريف العهد واليه مال المصنف رحمه الله حيث صرح به في باب الفاظ العموم بقوله وقد يصير هذا النوع اي الجمع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة لان لام المعرفة للعهد الى اخر ما سياتي ذكره وبه قال الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله فانه ذكر في اصول الفقه في فصل بيان الفاظ العموم الا انه اذا ادخل الالف واللام في هذه الصيغة

فانه تجعلها للجنس مجازا الا ان اللام التعريف المعهود في الاصل وقد اختار اكثر المحققين هذا المذهب ونفوا
كون اللام للاستغراق بحسب الوضع لادايه الى كون اللام لغير التعريف عند القايلين وانه خلاف الاجماع
وافادتها الاستغراق انما هو بحسب المقام الخطابي المغلب للظن بعلم تخييل القايل للسامع ان الحكم
عام والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ القصد الى فرد دون فرد مع تحقق الحقيقه فيهما يودي الى
ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو محال وقيل اللام لاستغراق الجنس عند اهل السنه والجماعه
وعند المعتزله لتعريف المعهود ومعناه معظم الحمد لله تعالى وهذا الاختلاف مبني على اختلاف اخر وهو
ان العبد هل هو خالق لافعاله ام لا فعند المعتزله هو خالق لافعاله فاذا كان الحمد راجعا الى انفسهم
ايضا وعند اهل السنه والجماعه العبد ليس بخالق لافعاله وخالق الافعال والاجسام عندهم الله
تعالى كما قال عز سلطانه ان الله خالق كل شي فما وصل الى العباد من العباد فهو في الحقيقه من الله
تعالى كما قال تعالى وما بكم من نعمه فمن الله فكان سبحانه وتعالى مستحقا لجميع المحامد وعند المعتزله
الله خالق للاجسام بحسب فكان مستحقا لمعظم الحمد اذ الافعال بنا على الاجسام وتبع لها
فكان الحمد الذي بمقابله الاجسام اعظم ثم الحمد هو الثنا على الجميل من نعمه وغيرها والشكر لا يكون
الا من نعمه وهو بالقول والعمل والنيه وذلك انه يثني على المنعم بلسانه ويذيب نفسه
في الطاعه له ان يعتقد انه ولي النعمه وهو من قولهم فرس شكور اذا علف فسمن والحمد
بالقول وحده وقيل الحمد هو الثنا الذي يستحقه المنعم لوجوده والشكر هو الثنا الذي يستحقه
لجوده ثم ان الحمد لا يكون الا للحي والمدح يكون للحي والجماد وقيل الحمد هو الثنا على الحسن المستحق للحمد
سوا احسن الى الحامد والحمد مطلق الثنا سوا استحقه الممدوح اولا وقيل الحمد مقلوب المدح ومعناه
معناه كجبذ وجذب وطمس وطسم قال الشاعر لا تحمدن امرا حتى تجربه ولا تذمنه من غير تجريب
اي لا تمدحنه بدليل ولا تذمنه وفي ضيفه الله بحسب الاصل اربعه اوجه احدها الاله قال
اميه بن ابي الصلت معاذ الاله ان تكون كظبيه فخففت الهمزه بحذفها ونقل حركتها الى ما قبلها كما
هو قياسها في التخفيف وعوض منها حرف التعريف وكذلك قيل يا الله بقطع همزتها في الندا خاصه
كما هو المذكور في الكشاف وقيل حذفت الهمزه قبل لام التعريف للتخفيف كما في الناس ثم عوض
لام التعريف وثانيها الولاه فابدلت الواو همزه اما قياسا عند المازني او سماعا عند اكثرهم في
كل واو مكسوره وقعت اولا كاشاح وساده فصار الاه ثم تصرف فيها كما في الوجه الاول
ووزنها على هذين الوجهين العال بحذف الفا وثالثها اللاه قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
ثم فخمت اللام ورابعها الليه قلبت اليا الفا كالواو وفخمت اللام ووزنها على هذين الوجهين الفعل
كذا افادنا استاذي الامام المحقق العلامه شمس المله والدين محمد الفارسي الايكي سقي الله ثراه والاله

مصحح

المدح

من اسما الاجناس كالرجل يقع على المعبود بالحق والباطل ثم غلب على المعبود بالحق كالنجم على الثريا والبيت
على الكعبه والكتاب على كتاب سيبويه واما الله بحذف الهمزه فمختص بالمعبود بالحق وهو اسم غير صفه عند الاكثر
بدليل انك تصفه ولا تصف به تقول اله واحد ولا تقول شي اله وقيل هو اسم صفه لان ذاته تعالى
من حيث هو هو غير معقول فلا يمكن وضع اللفظ له واجيب بانه يمكن ان الله تعالى جعل بعض المقربين من
عباده عارفا بحقيقه ذاته فلا يمتنع وضع اللفظ له وهو اعظم الاسما واشرفها لان شرف العلم بشرف
المعلوم وشرف الاسم بشرف المسمى وهو اسم الله الاعظم كذا ذكر الامام فخر الدين الرازي رحمه الله
في تفسيره وذكر جار الله العلامه في الكشاف اسم الله الاعظم هو يا حي يا قيوم وعن ابي هريره رضي الله
عنه سالت حبيبي صلى الله عليه وسلم عن اسم الله الاعظم فقال عليك باخر الحشر فاكثر قراته فاعدت
عليه فاعاد علي وقيل هو يا الهنا واله كل شي الها واحدا لا اله الا انت وقيل يا ذا الجلال والاكرام
وعن الحسن رحمه الله والرحمن وقد اختلف في اشتقاقه فذهب الخليل وسيبويه والزجاج واكثر
الاصوليين والفقها الى انه غير مشتق واليه ذهب ابو حنيفه ومحمد بن الحسن والشافعي رحمة الله

عليهم لانه لو كان مشتقا لكان بعد المشتق منه وليس قبله تعالى شي ولان المشتق فرع المشتق منه والله عز وعلا
ليس بفرع لشي اصلا بل كل شي منه بدا واليه يعود وقيل انه مشتق من اله اذا تحير لان الاوهام تتحير في معرفة
المعبود ولذلك كثر الضلال او من اله يا اله الهه بمعنى عبد عباده ومنه قراه ابن عباس رضي الله عنهما ويذرك
والاهتك اي عبادتك وعلى هذا يكون الاله بمعنى المالوه كالكتاب بمعنى المكتوب فالولاه من الوله وهو التحير
وذهاب العقل وشده الوجد والسرور ومنه ناقه واله اذا اشتد وجدها على ولدها وماموله ارسل في العرا
واما اللوه فلم يذكر التركيب في الصحاح لكن اورد في بعض الكتب لاه يلوه اذا استتر وارتفع ومنه لوهه
السراب وتلوهه اي بريقه واما الليه فمن لاه يليه ليها اذا استتر ومنه قولهم لهي ابوك بقلب التركيب
ولهذا ظهرت اليا لما قلبت الى موضع اللام كذا قاله الامام العلامه شمس المله والدين محمد الايكي رحمه الله تعالى
وتفخيم اللام في الله سنه كذا ذكر الزجاج وعلى ذلك العرب كلهم واطباقهم عليه يدل على انهم ورثوه كابرا
عن كابر اي كبيرا عن كبير في العز والشرف وقيل الاكبر هو الارفع في النسب وهو اقرب قيل الاكبر هو
الاكثر هو الاقرب من الاب من الاب الكبير وذلك لما في التفخيم من التعظيم لكن ذلك بعد الفتح والضم دون
الكسر باتفاق القرا اذ الانتقال من الكسر الى التفخيم يوجب الثقل اذ الكسر يوجب التسفل والتفخيم يوجب
التصعد وخص الحمد بهذا الاسم لشرفه لكونه علما لذات موصوفه بصفات الكمال منزه عن النقيصه
والزوال ولذلك اختص الايمان بهذا الاسم كما قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وهذا لان من شرط الايمان ان يومن بالله تعالى كما هو باسمايه وصفاته وليس لاحد حفظ
اسماه تعالى كلها وصفاته فاختص الايمان بهذا الاسم لانه مستجمع لجميع الاسما والصفات وقيل لانه اسم

لذات الباري عز وعلا والرحمن وغيره من اسما الصفات وفي بعضها اشتراك للعباد واما في اسما الذات
فلا اشتراك فيه حتى لو سمي به غير الله يكون كفرا والخلق لغة هو التقدير والتسويه قال الازهري يقال
خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع ولذلك قال ابو عبد الله البصري اطلاق الخالق على الله تعالى محال اذ الخلق
التقدير والتسويه عبارة عن الفكر والظن وذلك على الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنه رضوان الله
عليهم الخلق هو الايجاد دل عليه قول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك
كذا في تفسير الكبير وذكر الامام الافضل القاضي ناصر الدين رحمه الله في شرحه للصانع الخالق من الخلق واصله
التقدير المستقيم ويستعمل بمعنى الابداع وهو ايجاد الشي من غير اصل كقوله تعالى خلق السموات والارض
وبمعنى التكوين كقوله تعالى خلق الانسان من نطفة والنسمة الانسان وجمعها النسم وفي المغرب النسمة
النفس من النسيم وهو الريح الطيبه لان حيوة النفوس بالانفاس ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة
وانما خص الخلق بالانسان لان غيره من الدواب والوحوش والطيور والجمادات اتباع له فالحمد على خلق المتبوع
حمد على خلق التابع اولان المصنف رحمه الله في بيان اصول الفقه والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
كما هو المنقول عن ابي حنيفة رحمه الله وذلك انما يتصور من الانسان فتخصيص الخلق به يكون مناسبا لما هو
بصدد بيانه اولان الاصولي انما ينظر في احوال المكلفين والمشرف بتشريف التكليف انما هو الانسان
فلذلك خصه به وخالق النسم بالجر صفة لله على معنى الماضي لتكون الاضافه معنويه فيصلح المضاف صفة للمعرفة
والرزق هو ما ينتفع به سوا كان مباحا او محظورا واطلاق قوله ورازق القسم اشاره الى ذلك وهو
مذهب السنه والجماعة وقالت المعتزله الرزق هو الحلال فالحرام ليس برزق وفساده ظاهر طردا وعكسا
اما الاول فلان ما سوي الله تعالى وصفاته ملكه وليس رزقا له واما الثاني فلان ما يرد على البهايم رزقها
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وليس ملكا لها وقيل الرزق هو العطا وهو مصدر قولك
رزقه الله والقسم جمع القسمة وهي القسم من قاسمه المال وتقاسماه واقتسماه وهي في هذا المقام بمعنى
المقسوم وهو ما تعاش به وتنتفع وقيل هي العطا وقيل القسم جمع قسم وهو الحظ والنصيب من الخير
وانما اعقب ما ذكر بقوله ورازق القسم لان النسم محتاجه الى ما تتغذي به وتعيش للبقا فكان فيه ذكر
وجود الاناسي وذكر بقايهم وفي ذكر ذلك عند ابتدا ذكر اصول الشرايع التي هي مشروعة على الاناسي
مناسبه ظاهره وقيل وفي ذكر الرزق دون العطا لطف وهو ان الرزق ما تعرض للفقرا والعطا اسم
لما يعرض للكمال كالمقاتله واشباهم والمبدع هو الذي لم يعهد مثله والله سبحانه وتعالى هو المبدع بالمعنيين
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مثل له في ذاته ولا نظير له في صفاته وافعاله ليس كمثله شي
وهو السميع البصير والبدايع جمع البديع بمعنى المبدع بفتح الدال وهو المخترع لا على مثال ثم انه تعالى
وتقدس لما خلق الانسان على همم شتى وطبايع مختلفه واخلاق متفاوته وادراكات متباينه وغير ذلك

من المعا

من المعاني والصفات الداله على عظم قدرته تعالى شانه وعز سلطانه وكان هو من بدايع ابداعه عز وعلا
قال رحمه الله ومبدع البدايع بنا على هذا وليوافق قوله خالق النسم والبدايع في اسمايه ثم بمعنى ذي ابداع كقولهم
تحية بينهم ضرب وجيع اي ذو وجع على طريقه قولهم جد جده فان الوجع في الحقيقه للمضروب كما ان الجد للجاد
والشارع من الشرع وهو الاظهار والتبيين قال تعالى شرع لكم من الدين اي بين واظهر والشرايع جمع
الشريعه وهي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين ومعنى شارع الشرايع واضع الاحكام ومظهرها وانما شرعها
لانه تعالى لما خلق الانسان على همم متفاوته واهوا متباينه وخلق مختلفة بخصايص ولوازم لا تكاد تنحصر
نحو كل واحد همته الى ما يستلذه طبعه ولا بد فيما بين الاناسي من المعاملات والمعاوضات وهم مجبولون
على الشهوه والغضب تهيجهم الشهوة وتزعجهم العصبيه على ما الفت به طبايعهم ولا يمنعهم عن القيام بموجب
الداعي الا العقل الثاقب والراي الثابت وقليل ما هم ولاجل ذلك يقع بينهم التجاذب والتقاتل بحيث يقع
بينهم الافنا كانوا محتاجين الى قانون بينهم مبني على العدل والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض
ولا يجوز ان يكون ذلك من تلقا انفسهم لانه لا يقبله الباقون فيجب ان يكون ذلك من عند خالقهم
٣ فشرع الشرايع زجرا لهم عن العمل على موافقه اهواهم وشهواتهم فلذلك قال رحمه الله
وشارع الشرايع وليطابق في المعنى لقوله ورازق القسم ثم ذكر حال الشرايع لترغيب الطالبين
في اكتساب المفاخر الدنيويه واحراز السعادة الاخرويه فقال دينا رضيا الى اخره والدين المنسبط
من الكتاب واجماع الامه وقيل هو وضع الهي سايق لذوي الالباب باختيارهم المحموده الى ما هو الخير
بالذات ويجوز ان يكون المراد من الشرايع مشروع هذه الملة خاصه بدليل قوله دينا على الافراد اذ
لو كان المراد جميع الشرايع من لدن ادم الى عهد نبينا صلى الله عليه وسلم لقال اديانا رضيه
وانوارا مضيه والرضي بمعنى المرضي ودينا نصب على انه حال موكده من الشرايع وان لم يكن مشتقا
من لان ما دل على هياه صح ان يقع حالا سوا كان مشتقا او غيره على ما هو المختار عند البعض واما على قول
من شرط في الحال ان يكون مشتقا او في تاويله فنقول انه في تاويل المشتق لانه موصوف بالرضا فكانه
قال شرع الشرايع في حال كونها دينا رضيا اي منعوتا بالرضا وهذا كما ذكر جار الله رحمه الله في الكشاف
في اول حم السجده في قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا هو نصب على الحال اي فصلت اياته
في حال كونه قرانا عربيا وكذا ذكر في سوره الزمر في قوله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القران من
كل مثل لعلهم يتذكرون قرانا عربيا وهو حال موكده كقولك جاني زيد رجلا صالحا وانسانا عاقلا فاوقع
قوله قرانا حالا مع انه غير مشتق لكونه موصوفا بصفه كونه عربيا فكانه قيل موصوفا بالعربيه فكذا
ههنا الا ان دينا موصوف بقوله رضيا وقال الامام الاجل علا الدين سلمه الله تعالى ضمن الشارع معنى
الجعل والتصيير ولذا نصب دينا على انه مفعول ثان له اي جاعل الشرايع دينا رضيا والنور ضو النار وضو

كل من نار ونور اذا نور وفي عبارات بعض المتكلمين النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره ومن اسمايه تعالى
النور وسبب صحة اطلاق ذلك عليه ان الوجود اذا قوبل بالعدم كان الظهور للوجود والخفا للعدم ولما كان
سبحانه وتعالى موجودا بذاته مبرا عن ظلمة العدم وامكان طريانه وكان وجود ساير الاشيا فايضا عن
وجوده صح اطلاق لفظ النور عليه ولما كانت الشرايع ظاهرة لمن عقل وانصف مظهرة لهم الطرق الصحيحة
الى الله عز وجل اطلق عليها النور ووصفه بالمضي مبالغة والاضاءة فرط الانارة قال تعالى هو الذي جعل
الشمس ضيا والقمر نورا وهي تاتي متعدية ولازمة والمناسب للمقام هو المتعدية قال الامام بدر
الدين الكردي رحمه الله في صفة التخييل كانه تخيل بهذا قوله تعالى وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا اذ السراج
الشمس وهي ضيا فكانه جعل الدين شمسا اي في غاية الظهور وقمرا ايضا اي فيه نوع خفا مع ذلك لما ان الدين
بين ظاهر جلي لا يستتر على ذي عينين وسر خفي منهم لا يكاد ينكشف الا الذي لب يدرك تامله كالقمر لا
يري فيه شي الا بتكلف وتبصر وصفة التخييل هي صفة الايهام وهي ذكر لفظ له استعمالان قريب وبعيد
فاذا سمعه الانسان سبق الى فهمه القريب ومراد المتكلم منه البعيد وانما ذكره الايهام القريب
في الحال الى ان يظهر منه البعيد وتسمى هذه الصفة تورية ايضا وهي كقوله تعالى الرحمن على العرش
1 استوى وقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه واكثر المتشابهات
من هذا القبيل لكونها ذات معنيين وحديث الابرة والميل في القامة الثانية من هذه الصفة وذكرا
للانام اي شرفا لهم كقوله تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم او عظة لهم لما ان في العقل
داعيا الى الخير وناهيا عن الشر فيكون الدين المرضي ذكرا للانام لفوز السالك فيه والانام الخلق وهو اسم
جمع لا واحد له من لفظه والمطية واحدة المطي وهي المركب فعيلة بمعنى مفعولة والتا للنقل من الوصفية الى الاسمية
من الجنس والمطايا لقصر الظهر والمعنى كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فلذلك الدين وسيلة
الى المقصد الاقصى وهو دار السلام والى يتعلق بمحذوف اي موصولة الى دار السلام الى دار الله تعالى
على ان السلام اسم من اسما الله تعالى بمعنى ذي السلامة من كل آفة ونقيصة اي الذي سلمت ذاته عن الحدوث
والعيب وصفاته عن النقص والزوال فعلى هذا يكون من اسما التنزيه وقيل معناه ذو السلام على
المومنين في الجنان كما قال تعالى سلام قولا من رب رحيم ووظيفة العارف من هذا الاسم ان يتخلق به بحيث
يسلم قلبه عن الحقد والحسد وارادة الشر وقصد الخيانة وجوارحه عن ارتكاب المحظورات واقتراف
الآثام ويكون سلما لاهل الاسلام ساعيا في دفع المضار عنهم مسلما على كل من يراه عرف او لم يعرف وقيل
السلام في قوله الى دار السلام السلامة اهلها وما فيها من النعيم عن الآفات اي الجنة وهذا انما يستقيم اذا اول
اذ اضافة الموصوف الى صفته غير جايزة من غير تاويل وتاويل ذلك الى دار الجنة السلامة ونحو ذلك وسميت
الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعيم عن الآفات والفنا او لكثرة السلام فيها قال تعالى

جنتهم

تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب رحيم قال رحمه الله احمده على الوسع والامكان
الى قوله وعلى اصحابهم اجمعين اقول لما وصف الله سبحانه وتعالى بكونه خالق النسم ورازق القسم الى آخره كان ذلك
مستوجبا لان يحمد تعالى فقال احمده على الوضع بعد ما حمده مرة وكان ذلك جوابا عما يقال ما تقول في من هذه
صفاته اذ الكلام المذكور بفحواه يولد هذا السوال وانما خص الوسع لانه ليس في قدرة البشر وغيره
ان يحمد الله تعالى على قدر ما يستحقه ولهذا قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ثم
ذكر الامكان مع الوسع لان الامكان اعم من الوسع فكانا متغايرين اذ الوسع هو القدرة على الشي والطاقة
فيه وربما يكون الشي ممكنا في نفسه ولا يكون مقدورا عليه في الحال كالالوف المتفودة من الدنانير فانها ليست
بمقدور لك وان كانت ممكنة في نفسها وكشف الحال انه ممكن في نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر ولان
الوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل واذا كان كذلك فصح عطف احدهما على الآخر واشار بقوله
٤ واستعينه الى قوله تعالى واياك نستعين والرضوان بكسر الرا وضمها هو الرضا وخص طلب الرضوان
بالاستعانة لكونه اعظم النعم واعلاها وقيل مصدر نال اذا اصاب والسبب كل شي يتوصل به الى غيره
ومنه قيل للحبل والغفران مصدر غفر يقال غفر غفرا ومغفرة وغفرانا اذا اعطى كذا في الصحاح ومن اسمايه
تعالى الغفور وهو كثير المغفرة وهي صيانة العبد عما استحقه من العقاب بالتجاوز عن ذنوبه من الغفر
وهو الباس الشي ما يصونه عن الدنس ولعل الغفار ابلغ منه لزيادة بنايه وقيل الفرق بينه وبين الغفار
ان المبالغة فيه من جهة الكيفية وفي الغفار بمعنى الكمية كذا قال الامام القاضي ناصر الدين رحمه الله ثم ذكر الشهادتين
لان ذلك من سنة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذما والرسول من الرسالة وهي
الابلاغ بمعنى المرسل فعول بمعنى مفعل يقال ارسلت فلانا في رسالة فهو رسول ومرسل والصلاة
من الله تعالى الرحمة ومن الملايكة الاستغفار ومن العبيد الدعا قال الامام بدر الدين الكردي رحمه الله والآل
اصله الاهل عند البصريين ولذلك صغر على اهيل فابدلت هاوه الفا وعند الكسائي اصله الاول
قلبت الواو الفا وخص استعماله بالاشراف واولي الخط واللسان كالخلفا والملوك ونحوهم فيقال
ال الخليفة وال الملك ولا يقال ال الحجام وال الاسكاف ثم ان الصلوة من جهة النسبة هو ما روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال هم اولاد علي وجعفر وعقيل والعباس ومن جهة الدين كل مومن لما روي
انه صلى الله عليه وسلم سيل من آلك يا رسول الله قال كل مومن وفي رواية كل مومن تقي فان كان المحفوظ
هو الاول قال المومنون على الاطلاق وان كان الثاني ففيه اشارة الى ان التقوى هي المعتبرة في الاكرام
قال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وانما ذكر الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم عقيب
حمد الله تعالى لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خصني بكرامات احدها اذا ذكر الله
ذكرت معه وفيه تعليم للعباد بان الوصول الى الحق تعالى ليس من طريق المصطفى صلى الله عليه وسلم

الا مع

ثم ذكر الصلاه على الال بعد النبي عليه السلام لان افراد الصلوه شرع للانبيا عليهم الصلوه والسلام بطريق
الاصاله واما الصلاه لغيرهم فعلى سبيل التبعيه وافراد اهل البيت بالصلوه مكروه لانه يودي
الى الاتهام بالرفض ومن شان المومن ان لا يقف مواقف التهم والاصحاب جمع صحب كافراخ وفرخ
والصحابه الاصحاب وهي في الاصل مصدر والنبا الخبر ومنه النبي لانه انبا عن الله تعالى فهو فعيل بمعنى
مفعل لكن العرب تركت الهمزه فيه كما في الذريه والبريه ويجوز ان يكون ماخوذا من النباوه وهي الارتفاع
من الارض ومعناه انه شرف على ساير الخلق فهو فعيل بمعنى مفعول وهو الاوجه لان فعيلا بمعنى مفعل
غير فصيح ونادر والمرسل من يكون صاحب كتاب والنبي من ينبي عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب
كيوشع عليه السلام وعن ابي ذر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله كم الانبيا قال مايه الف
وعشرون الف قلت كم الرسل من ذلك قال ثلثمايه وثلثه عشر جما غفيرا قلت من اولهم قال ادم
واما اولو العزم من الرسل قلت نوح وابرهيم ومحمد عليهم الصلاه والسلام كذا ذكر الشيخ الامام
العلامه محي الدين بن العربي في المحاضرات برد الله مضجعه الجما من الجموم وهو الاجتماع والكثره والغفير
من الغفر وهو التغطية جعلت الكلمتان موضع الشمول والاحاطه وعن المازني لم تقل العرب
الجما الا كما موصوفا كذا في الفايق وانما ذكر الصلاه على الانبيا والمرسلين لما روي انه عليه السلام
قال صلوا على اخواني من المرسلين كما تصلون علي فانهم بعثوا كما بعثت وهذا اظهار منه عليه السلام
حرمه الانبيا والمرسلين عليهم السلام وفيه نزاهه عن الحسد والتحاسد وتعليم الامه الايثار وترك
الاختلاف ليتواصلوا ولا يتباغضوا وانما ذكرها عقيب الصلاه على ال الرسول عليهم السلام لانه
لو ذكر الصلاة عليهم بعد الصلاه على الانبيا عليهم لادى الى افرادهم بالصلاه وانه مكروه على ما مر
فان قيل ان نبينا عليه السلام افضل من ساير الانبيا عليهم السلام فتقديمه على ساير الانبيا امر مستحق
فاما الصحابه رضي الله عنهم فليسوا بمفضلين على الانبيا لان درجه الولي وان جلت لا تساوي درجة
النبي فضلا عن الفضل عليها فكيف قدم ذكر الاصحاب على ذكر الانبيا والمرسلين قلنا ليس هذا من تفضيل
الولي على النبي بل من قبيل تتميم الصلاه عليه وعلى ساير الانبيا ايضا وجب ان يكون امرا مسلما قال رحمه الله
العلم نوعان الى قوله في علم الاصول اقول قوله العلم نوعان مبتدا وخبر ومن شرط المبتدا ان يكون اخص من
الخبر او مساويا له اما كونه اعم من الخبر فغير جايز لعدم استقامته معنى اذ لا يستقيم ان يقال الحيوان
انسان ولكن يقال الانسان حيوان او حيوان ناطق ثم العلم عام لانه يتناول علم التفسير والحديث
وعلم الفقه والاصول وعلم العربية وغير ذلك وقوله نوعان خاص لما ان العلم انواع الاصول وبيان
ما للمكلف وعليه فصار تقدير الكلام العلم الذي ابتلينا به نوعان كما قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله
او العلم الذي نحن بصدده بيانه نوعان او العلم الذي يسعدنا او يبلغنا الى درجه الكمال دنيا ودينا نوعان

او العلم النافع الرافع الناجع نوعان وما سواهما كانه ليس بعلم كقولهم العالم في البلد زيد اي الذي يعتمد به
ويعتمد عليه للحصر في العلم في البلد زيد وان كان فيه غيره او ما شاكل ذلك مما يحرط في هذا السلك واذا كان كذلك
فكان المبتدا مساويا للخبر والنوعان المذكوران احدهما علم التوحيد اي توحيده عز وعلا وافراده بالالوهية
ونفي الشريك عنه التوحيد لغة ... وعلم الصفات اي وعلم ادلة صفاته
تعالى وهو ان يعلم ان صفاته تعالى ازلية قايمة بذاته غير حادثة اذ العلم بان لله تعالى صفات من العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال واشار بذلك رحمه الله الى انه من المثبتة لا من المعطلة كالمعتزلة
ولا من القايلين بحدوث الصفات كالكرامية والنوع الثاني علم الفقه والشرايع والاحكام وانما ذكر
رحمه الله علم التوحيد والصفات هنا مع انه في بيان اصول الفقه لا في بيان اصول الدين لانه لما حصر
العلم المذكور على نوعين وجب عليه بيان ذينك النوعين حتى ان القاضي ابا زيد وشمس الايمة
السرخسي رحمه الله لما ذكرا في كتابيهما حصر النوعين لم يذكرا علم التوحيد والصفات ثم المصنف
٥ رحمه الله انما حصر العلم على هذين النوعين لان العلم يسعدنا في الدنيا والاخرة وهذا العلم وان كان
اكتساب غيره من المناقب السنية والفضايل العلية لكن ذلك انما يكون على وجه الوسايل الى هذا العلم
لا الى وجه المقاصد وانما قدم بيان اصول الدين على بيان علم الفقه والشرايع والاحكام لانه اصل
لجميع علوم الدين على ما عرف فوجب تقديمه على غيره ثم علم الفقه ياتي بيانه لغة وشريعة وعن ابي
حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وانما هي منحة الله في القلوب المنيحة ... النوع مرة
المسح كالجلسة من الجلوس والمراد بها هنا اثر الرحمة وعلم الشرايع عبارة عن العلم بالمشروعات
فكانت الشرايع اعم من الفقه والاحكام وعلم الاحكام هو العلم بالحلال والحرام ونحو ذلك اذ الحكم
هو الاثر الثابت بالعلة وانه اخص من الشرايع ولما كانت الاحكام هي المقصودة من الشرايع اذ
الابتلا انما يتحقق بها افردها بالذكر بعد ان كانت داخلة تحت الشرايع لشرفها وفضيلتها والاصل
في النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب والسنة المتواترة فان قيل لا نسلم
ان الاصل فيه التمسك بالكتاب لانه لو كان كذلك لما كان اهل الفترة مواخذين بالتوحيد والايمان
بخلافه بدليل قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها فان هذا تنصيص على ان اهل
الجاهلية كانوا مواخذين بالايمان قبل نزول الكتاب اليهم والى هذا اشار في التاويلات قلنا نعم
هو كذلك لما ذكره المصنف رحمه الله في حق اهل التوحيد تدينا بدليل ما ذكره في النظر من اهل الاعتزال
والخارج الا ان بعضهم بسبب الاهوا والبدع وما افضى مذهبهم الى القول بالاشتراك مع انهم
ينزهون انفسهم عنه كقول المعتزلة ان افعال العباد مخلوقة لهم فكانوا قايلين باشراك في خلق الله تعالى
فقال المصنف رحمه الله في مثل هذا ان الاصل في نفي الاشراك واثبات التوحيد التمسك

بالكتاب والسنة ففي الكتاب دليل على ان افعال العباد ليست بمخلوقة لهم كقوله تعالى الله خالق كل شيء وافعال
العباد شيء فكان الله تعالى خالقا لها وكذلك في الصفات واما قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فنجى اهل
الكفر من اهل الجاهلية ضرنكا ولم يكن لهم الكتاب فكان عليهم ان يتاملوا في التوحيد ويومنوا بالله وحده
لوضوح الدلايل عليه على ما قال القائل ففي كل شيء له اية تدل على انه واحد فلما لم يتاملوا في التوحيد
وبقوا على الاشراك كانوا مواخذين بذلك ولان كل واحد من اهل الحق والباطل يدعي ان الذي قاله هو
موجب العقل لا موجب الهوى فلا بد من حاكم يحكم بالذي قاله هو الصواب وانه موجب العقل لا موجب
الهوى والذي قاله الاخر هو موجب الهوى وهو باطل وذلك الحاكم هو الكتاب والسنة فلما تم الحكم
بالكتاب فلما تم الحكم بالكتاب والسنة صار الاصل الكتاب وما يتبعه فيه لان العبرة للمتمم فلذلك
اصلها الاصالة في التمسك بالتوحيد الى الكتاب والسنة وقال الامام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله
قوله والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة هذا في المباحثة مع النفس او مع اهل
اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبي عليه السلام وبحقيقة القران وانتحلوا الى الاسلام الا انهم
بسبب اهوايهم خرجوا عن حد الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات
زاعمين ان ما ذهبوا اليه عين الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقران ان ٩
مثل المجوس والوثنية والفلاسفة فلا ينفع التمسك بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيقتهما فيتمسك
اذا بالمعقول الصرف قوله ومجانبة الهوى والبدعة برفع المجانبة وجر البدعة والهوى ميلان النفس
الى ما يستلذ اليه الطبع من غير دليل شرعي على شريعته والبدعة هي الامر المحدث الذي لم يكن من فعل
الصحابة والتابعين ولا ما اقتضاه الدليل الشرعي ثم الهوى ما يكون من نفسه والبدعة ما يكون منه ومن
غيره لانه اذا كان مجانبا للهوى والبدعة لم يحمل الكتاب والسنة على ما يوافق هوى نفسه ولا على ما يوافق
ما ابدعه غيره كما قالت الروافض المراد من الخمر والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان والمراد من الظالم
في قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابو بكر ومن قوله تعالى لم اتخذ فلانا خليلا عمر وكذلك الاصل هو
لزوم طريق السنة وهي عقيدة الرسول عليه السلام ولزوم طريق الجماعة وهي عقيدة الصحابة رضي
الله عنهم اجمعين وما ذكرنا من الطريقين الذي كان عليه الصحابة والتابعون رضي الله عنهم اجمعين ومضى
عليه الصالحون رحمهم الله وهم تبع التابعين وهو الذي ادرك المصنف رحمه الله مشايخهم اي اساتذه كالامام
احمد الطواويسي والامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله وكان ما سبق من الطريقين سلفه وسلف الرجل في اللغة
اباوه المتقدمون وجمع اسلاف وسلاف وعنى رحمه الله بذلك ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم رضي
الله عنهم والمراد بعامة اصحابهم اكثرهم اذ بعضهم موسوم بالهوى والبدعة كبشر المريسي ويقال عنيت
بالقول كذا اي اردته وعنوت الشيء اي اخرجته واظهرته وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في علم التوحيد

والصفات

(٦)

والصفات كتاب الفقه الاكبر وهو مختصر في اصول الدين وانما وصف الفقه بالاكبر لما ان شرف
العلم بشرف المعلوم ولما كان المعلوم من اصول الدين ذاته تعالى وصفاته لا يكون علم اكبر من ذلك العلم فلذلك استحق
ان يسمى بالفقه الاكبر والتصنيف في اللغة جعل الشيء اصنافا وتمييز بعضها من بعض وذكر ابو حنيفة رحمه
الله في الفقه الاكبر اثبات صفاته تعالى فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمايه لم يحدث له صفة ولا اسم
لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل قادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل فالفاعل هو الله سبحانه
وتعالى وفعله صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة
ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى وفي ذلك اشارة
انه من المثبتة وهم اهل السنة والجماعة لا من المعطلة وهم المعتزلة كما توهم بعض الجهال الحساد ذلك
في حقه سبحانك هذا بهتان عظيم وكذا ذكر رحمه الله في الفقه الاكبر اثبات تقدير الخير والشر منه
تعالى وان الخير والشر كله بمشيته وارادته وفيه رد لمذهب المعتزلة فانهم يقولون الشر ليس (٦)
بارادة الله تعالى وقد حكى ابن محمود المتكلم ~~الخير والشر كله بمشية تعالى~~ من المعتزلة ناظر ابن فورك
وهو من اهل السنة فقال محمود سبحان من تنزه عن الفحشاء وقال ابن فورك سبحان من لا يجري في
ملكه خلاف ما يشاء وكذا اثبت رحمه الله في الفقه الاكبر الاستطاعة مع الفعل اي القدرة المقارنة
للفعل لا السابقة عليه واثبت فيه ان افعال العباد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى اياها ورد القول بالاصلح
اي القول بان رعاية الاصلح على الله تعالى واجبة مردود وفي هذا الكلام رد لمذهب اهل الاعتزال
فانهم هم القائلون بذلك وقال الامام مولانا علاء الدين عبد العزيز سلمه الله واما مسألة الاستطاعة
والاصلح فما وجدتهما في النسخة التي كانت عندي من الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد
ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل فيه ايضا واثبت
فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استانف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد
القول بالاصلح مطلقا ولعله اثبتهما في موضع اخر فالقول الظاهر ما ذكرنا لدلالة السياق عليه لانه
في بيان ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله في الفقه الاكبر من ذلك النوع وصنف ابو حنيفة رحمه الله كتاب
العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وهو كتاب بعثه ابو حنيفة رحمه الله الى عثمان البتي رحمه الله وهو من اصحابه
وقال في الكتابين المذكورين لا يكفر احد بذنب اي اذا لم يقصد بذلك خلاف امر الله تعالى بل فعله
ذلك لغلبة شهوة او عصبة حملته اليه ويكون غير مستخف به ويخاف ويرجو وفي ذلك اشارة الى رد
مذهب الخوارج فان عندهم من ارتكب كبيرة او صغيرة يصير بذلك كافرا وكذا قال رحمه الله في
الكتابين لا يخرج به من الايمان اي لا يخرج احد بذنب من الايمان وفيه رد لمذهب المعتزلة فانهم قالوا
من ارتكب كبيرة يخرج بها من الايمان ولا يدخل في الكفر وان مات من غير توبة وقال ايضا في ذلك

ويترحم له اي يصح ان يقال لصاحب الكبيرة رحمه الله وان مات عليها من غير توبة او يقال يرحم الله صاحب
الكبيرة ان مات عليها ولم يتب والدعا بالمغفرة له افضل من الدعا عليه باللعنة ويدخله الله تعالى الجنة ولا يخلد في
النار اما بعد العفو عنه بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او بكرمه تعالى واما بعد العقوبة بقدر ذنبه وفيه
ايضا رد لمذهب المعتزلة فانهم لا يقولون بذلك وكان ابو حنيفة رحمه الله اماما اي مقتدى الامة في العلوم
الاسلامية على التحقيق صادقا اي ذا صدق وقيل محققا في علم الاصول اي اصول الدين كان الكلام فيه
يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اي صادق الحملة وصادق الجري ويحتمل ان يكون هذا ردا
لاعتراض معترض عسى ان يقول ان ابا حنيفة انما قال في مصنفه ما ذكره في اثبات الصفات وغيرها من
غير علم به لانه كان مشتغلا بتخريج المسايل الفقهية لا باصول الدين فرد هذا الاعتراض بقوله وكان اماما
صادقا في علم الاصول لا كما يظنه المعترض من جهلة اهل البدع ثم ان الغرض من ذكره هذه الكلمات في اول
الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال
كل مجتهد مصيب ودفع ظن من وقع فيه من الشافعية واصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الراي وانه كان
يقدم الراي على السنة فبدا اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ذلك كتاب الفقه الاكبر الى اخره
وقال رحمه الله وقد صح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا حنيفة رحمه الله في مسئلة خلق القران
ستة اشهر الى قوله وهذا فصل يطول تعداده اقول قد صح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا
حنيفة اي تكلمت معه بنظر العقل في مسئلة خلق القران ستة اشهر فاتفق رايي ورايه على ان من قال
بخلق القران فهو كافر والمعنى في ذلك ان القران كلام الله سبحانه وتعالى ازلي اذ لو لم يكن كذلك ثم صار
متصفا به لتغير ما كان عليه والتغير من علامات الحدوث فمن لم يقل بازليته فقد اعتقد حدوث الله عز
وعلا تعالى الله عن ذلك فانه كفر ولان فيه انكار الشرايع من الصلاة والزكوة وغيرهما لانه لو كان مخلوقا
لم يكن صفة لله تعالى لان صفاته تعالى قديمة ازلية على ما عرف وحينئذ لم يكن الله تعالى امر ولا نهى ولا اوجب
انما يكون بالقران فكان فيه القول بارتفاع الشرايع بمرة وهو كفر صريح نعوذ بالله من ذلك ثم المراد هاهنا
من القران هو الصفة القايمة بذات الله تعالى واما الذي هو مكتوب في مصاحفنا ومحفوظ في صدورنا
ومقرو بالسنتنا فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة انه مخلوق ويويد ذلك ما ذكر في التمهيد وتسمى العبارات
كلام الله تعالى معنى على انها عبارات دالة على كلامه الازلي القايم بذاته وهو المعنى بقولنا القران كلام الله
تعالى غير مخلوق ثم انا نقول القران مقرو بالسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا غير حال
فيها وتفسيره ما بينا وهذا كما يقال الله تعالى مذكور بالسنتنا معبود في محاربنا غير حال فيها وقد صح
هذا القول اي القول بان من قال بخلق القران فهو كافر عن محمد بن الحسن ايضا رحمه الله قال مولانا استاذ
العلامة شمس الايمة الكردري رحمه الله انه وصل الينا هذا القول بطريق الاحاد واما المشهور منهم

فهو انهم قالوا لا تكفروا اهل قبلتكم قال المصنف رحمه الله وقد دلت المسايل المتفرقة عن اصحابنا
اي المروية عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شي من مذاهب الاعتزال والى ساير
الاهوا اي باقيها ماخوذ من السور وهو البقية من المشروب ثم ان اهل الاهوا تفرقوا على ست فرق وهي
القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجية ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشر فرقة
فصار الكل اثنين وسبعين فرقة وانما خص نفي الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عمم نفي جميع الاهوا عنهم لان
المعتزلة هم الذين ادعوا انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهوا ومن تلك المسايل قوم صلوا بالجماعة
في ليلة مظلمة فصلى كل واحد منهم الى جهة بالتحري فمن علم منهم حال امامه بانه اخطا فسدت صلاته لان
الامام عنده مخطي فلو كان كل مجتهد مصيبا كما قالت المعتزلة لما فسدت صلاته كما اذا صلى في جوف الكعبة
فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقيقة كل مجتهد مخصصة تحريا اذ اجتهاد كل مجتهد في حق نفسه
لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة فانه ثابت في حق المضطر دون
غيره بخلاف الصلاة في الكعبة فان كل جهة فيها حق في حق جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد
حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير حقيته بتلك النسبة كحل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان
يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وهاهنا اعتقده مخطيا مطلقا
فاوجب فساد الصلاة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فسادها كالمتوضي اذا اقتدى بالمتيمم
صحت صلوته عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله وان كان جواز الادا بالتيمم ثابتا في حق الامام
دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطا ومنها ما ذكر في كتاب الايمان رجل قال لغيره ان لم اتك
غدا ان استطعت فامراتي كذا انه يقع على سلامة الالات والاسباب فان قال عنيت بالاستطاعة
القدرة المقارنة للفعل صدق ديانة فعلم بهذا انهم قالوا بوجود القدرة المقارنة للفعل وان ذلك
يرد مذهب المعتزلة فانهم غير قايلين بالقدرة المقارنة ومنها اذا قال الرجل والله لاقلبن هذا الحجر ذهبا
ولامسن السما ان يمينه انعقدت لكونها متصورة بطريق الكرامة وحنث عقيبها وفيه رد لمذهب اهل
الاعتزال فانهم ينكرون كرامات الاوليا ومنها ان القاضي اذا قضى بشهادة الفاسق نفذ قضاوه بناء على
ان المومن وان ارتكب كبيرة يبقى مومنا لكونه كامل الايمان وفيه نفي لمذهب المعتزلة فان مرتكب الكبيرة
عندهم يخرج من الايمان لكون الاعمال عندهم من الايمان ومنها ان ابا حنيفة ومحمدا رحمهما الله قالا اذا حلف
بوجه الله لا يكون يمينا كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ومنها ان المومن اذا اجتنب الكباير وكان
حسناته اغلب من سياته قبلت شهادته وان الم بمعصية صغيرة وهو الصحيح في حد العدالة اذ لا بد من
التوقي عن الكباير كلها وبعد ذلك المعتبر هو الغالب لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب الشهادة

ستر د

قوم صلوا

وهو مفتوح للجموع وفيه رد لقول الخوارج فان عندهم يصير كافرا بارتكاب الصغيرة يقال الم بهواي نزل
والم الرجل من اللمم وهو صغائر الذنوب ويقال هو مقاربة المعصية من غير مواقعة وقال الاخفش المقارب
من الذنوب كذا في الصحاح ومنها انهم قالوا يكفر من ارتكب معصية فامامة الكافر لا تجوز امامة الفاسق
مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا يكفر من ارتكب معصية فامامة الكافر وفيه رد لمذهب
الرافضة ايضا لانهم شرطوا الامام المعصوم لصحة الامامة ومنها ما ذكر في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن
ابي حنيفة رضي الله عنهم في ميراث رجل قسم بين غرمائه قال لا اخذ من الغريم كفيلا ولا من الوارث وهذا
شي احتاط به بعض القضاة وهو ظلم اي ميل عن سواء السبيل وهذا يعلم ان ابا حنيفة رحمه الله كان يعتقد
ان المجتهد يخطئ ويصيب لان الاصل في القاضي ان يكون مجتهدا وما روي عنه انه قال كل مجتهد مصيب
اراد به في حق العمل اي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويوجر عليه وان كان مخطئا عند الله تعالى او اراد
ان كل مجتهد مصيب ومنها ما ذكر في الجامع الصغير يكره للرجل ان يقول في دعائه اسالك بمعقد العز من عرشك
والعبارة الثانية لا تجوز بالاجماع لانها توجب صفة القعود في ذاته تعالى وذلك لا يجوز والكراهية و
العبارة الاولى لا تجوز لانها توهم ان عزه متعلق بالعرش وهو يوهم الحدوث في صفات الله تعالى والله تعالى
بجميع صفاته قديم وعند ابي يوسف رحمه الله لا باس بذلك وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله وفيه رد لمذهب
الكرامية فانهم زعموا ان الله تعالى متمكن على العرش وانه باطل لانه ان كان مقدارا بمقداره او اصغر منه
يلزم ان يكون تعالى متناهيا والتناهي من امارات الحدوث وان كان اكبر منه فالقدر الذي يوازي العرش
يكون مقدارا ويلزم منه التجزي والتبعيض وكل ذلك على الباري تعالى محال ومنها انهم قالوا اذا ارتكب
العبد ذنبا يوجب الحد فاجري لا يحصل له التطهير من غير توبة وندم للحديث الوارد فيه كذا اشار اليه
في سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجية فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع
الكفر ومنها انهم بنوا مسائل كثيرة على الافعال الاختيارية من العباد كما في الحدود والقصاص والغصوب وعلم
وعلم بهذا انهم لم يكونوا من الجبرية ومنها انهم قالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض ومنها
انهم قالوا بحقية روية الله تعالى من جملة المسائل التي قالوا بها وسماعنا ايضا بالفتح وذكر الامام علاء الدين عبد العزيز
رحمه الله قوله انهم قالوا بكسر الهمزة على انه كلام مستانف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد
في المسائل ما يدل على حقية روية الله تعالى لكنه ذكر في الفقه الاكبر الله تعالى يرى في الاخرة يراه المومنون
وهم في الجنة باعين رووسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وقالوا بحقية عذاب
القبر لمن شاء الله تعالى وهم الكافرون وبعض المسلمين تمسكا بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ونحو ذلك وقالوا بحقية خلق الجنة والنار استدلالا بسكنى ادم وحوى عليهما السلام في الجنة وبقوله تعالى

(٨)

وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وبقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين
وفي ذلك رد لمذهب الاعتزال فانهم انكروا عذاب القبر وانهم انكروا ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم وقوله
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله ويتعلق بقوله والى سائر الاهواء وجهم بن صفوان هو راس الجبرية من خراسان
وقيل من ترمذ ومن مذهبه ان الجنة والنار تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا
فعل لاحد على الحقيقة الا الله وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبور
في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب وتبصرة الادلة وانما قال ابو حنيفة رحمه الله
له اخرج عني يا كافر لانه غلا في هواه وكان خبيثا كذا وقاله له على سبيل الشتم على ما قيل عن ابي عبيدة انه
قال خرج من خراسان رجلان احدهما شبه حتى مثل وهو مقاتل ابن سليمان والاخر نفى حتى عطل وهو
جهم بن صفوان كذا في الكشاف والاخرة تانيث الاخر الذي هو ضد الاول وهي صفة الدار وهي من
الصفات الغالبة عليها كالاسماء وكذلك الدنيا ومنها انهم بحقية سائر احكام الاخرة على الذي نطق
به الكتاب والسنة وكذلك كقراءة الكتب يوم القيامة لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه
منشورا اقرا كتابك الاية وكاعطاء كتب المومنين بايمانهم وكتب الكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم لقوله تعالى
فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا واما من اوتي كتابه وراء
ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه
الاية وكالميزان لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الاية وكالصراط لقوله تعالى ان الصراط جسر ممدود على
وجه جهنم وعلى متن جهنم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا فصل اي والنوع الاول وهو علم التوحيد
والصفات فصل يطول تعداده اي عده فلنقتصر على هذا القدر منه اذ به كفاية في تحصيل المطلوب في هذا
المحل كان فيه اشارة الى معظم مسائل اصول الدين والى ان الاصحاب رحمهم الله قالوا بها ولم يميلوا الى شي من
مذاهب اهل الاعتزال والاهواء وسمي النوع الاول فصلا لانه يفصل غيره عن نفسه ويميزه عنها قال
رحمه الله واما النوع الثاني فعلم الفروع وهو الفقه الى قوله تعالى فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها اقول
لما فرغ رحمه الله من بيان النوع الاول من العلمين شرع في بيان النوع الثاني منهما وهو علم الفروع وانه الفقه
وانما سمي علم الفروع لابتنائه على علم اصول الدين والصفات لتوقف ادلة الفقه الكلية على معرفة الباري
تعالى وعلى صدق المبلغ وصدقه على دلالة المعجزة وذلك لان كون الكتاب حجة مثلا متوقف على معرفة الله تعالى
وصفاته لكون الكتاب كلامه وعلى صدق المبلغ وهو النبي عليه السلام وصدقه متوقف على المعجزة الدالة على
صدق مدعي الرسالة وكل ذلك انما يعرف في اصول الدين ولذلك قيل اصول الاحكام فرع لاصول الكلام
والفرع ما يبتني على غيره ثم الفقه في اللغة هو الفهم تقول العرب فقهت كلامك اي فهمته ومنه قوله تعالى حكاية عن
قوم شعيب عليه السلام ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا

اي لا تفهمونه والمراد من الفهم الدرك لاجوده مالذهن ولا العلم على ما قيل الفهم متو العلم فان العامي
الفطن يسمى فهما ولا يسمى عالما وذكر الحكيم الترمذي رحمه الله في نوادر الاصول الفقه مشتق من تفقي الشي
اذا انفتح وتفقا الجرح اذا انفجر والاسم تقي والها والهمزة تبدل لان تحوي احدهما عن الاخرى والفهم هو العارض
الذي يعرض من النار فاذا عرض التفتح بصر القلب فراى صوره ذلك الشي فالانفتاح هو الفقه والعارض
هو الفهم واما في الشريعة فهو على ثلاثة اقسام على ما ذكره المصنف رحمه الله الاول علم المشروع بنفسه وهو
علم الحلال والحرام والجواز والفساد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه بذاته من غير تنصيص على
كالعلم بان النكاح حلال والزنا حرام ونحو ذلك والثاني اتقان المعرفة اي احكامها به اي بعلم المشروع بنفسه
وهذا القسم الثاني هو معرفة النصوص بمعانيها اي بجميع عللها كما يقال دخلت عليه بثياب السفر واشترت
الفرس بلجامه وسرجه اي معها وهذه الباء تسمى باء المصاحبة والمشايخ رحمهم الله في الصدر الاول والثاني لم
يستعملوا لفظ العلل وانما استعملوا مكانها المعاني اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال لا يحل دم
امرء مسلم الا باحدى معان ثلاث الحديث الا باحدى علل والدليل عليه لفظة احدى بالتانيث ولفظ ثلاث بالتذكير
ومنه قول القدوري والمعاني الناقضة للوضوء الى اخره والمعرفة علم تقدمه غفلة قاله القاضي ابو بكر
ولهذا لا يجوز اطلاق العارف على الله تعالى وقال الراغب الاصفهاني ادراك الاثر بدون الذات وبهذا
يقال عرفت الله ولا يقال علمته وقيل هي ادراك البسيط دون المركب وقيل هي حقايق ارتسام الموجودات
في النفس بقدر الطاقة البشرية من ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله وغيرها واختار اهل التحقيق
هذا القول وقيل هي اسم للعلم المستحدث والظاهر ان المراد منها في الكتاب هو القول الاول والرابع وقيل
هو الاساس وقوله وضبط الاصول بفروعها اي مع فروعها على ما ياتي بيانه ثم نظيرما ذكر من معرفة النصوص
بمعانيها هو ان تعرف معنى قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط ان المراد انتقاض بالخارج من السبيلين بسبب انه
نجس خارج من بدن الانسان وتقيس عليه الفصد والحجامة بهذه العلة الجامعة وهذا ايضا نظير ضبط
الاصول بفروعها او نقول هو ان تعرف ان الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان هذا اصل وفرعه هو ان تعرف ان
المس لا يكون حدثا في قوله تعالى او لامستم النساء لان مجازه وهو الجماع مراد من هذا النص فلا تكون
الحقيقة مرادة او ان تعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وتيقن في الحدث وجب عليه
الوضوء وبالعكس لا يجب والقسم الثالث من الاقسام الثلاثة هو العمل بعلم المشروع حتى لا يصير العلم
نفسه مقصودا اذ المقصود من المشروعات والتكاليف هو الابتلاء والامتحان الذي به يتميز المخلص من
غيره والمتمكن من العابد على حرف والابتلاء انما يتحقق بالعلم والعمل لا بالعلم وحده فكان العمل هو المقصود
بالذات والعلم وسيلة اليه ولهذا قال عليه السلام اعوذ بالله من علم لا ينفع وفسره بعلم لا يعمل به وقال
عليه السلام اعوذ بالله من علم اللسان جاهل القلب وهو الذي لا يعمل بعلمه سماه علم اللسان وان كان محل العلم

٩

هو القلب لانه لما لم يعمل بعلمه كانه لا علم له اصلا الا ترى الى قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة
من خلاق ولبيس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون كيف اثبت لا هل العلم على سبيل التاكيد القسمي او لا ونفي عنهم
اخرا حيث لم يعملوا بعلمهم وحكي ان اعرابيا دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علمني يا رسول الله سورة
من القران فعلمه سورة اذا زلزلت فلما بلغ الى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية قال الاعرابي حسبي
يا رسول الله فقال عليه السلام فقه الرجل سماه فقيها حيث علم منه انه ضم الى علمه اعتقاده وعزمه على العمل به فان
قيل جعل العمل من قسم العلم مع ان العمل مغايرة للعلم حقيقة قلنا ان جعل العمل من قسم العلم مع ان العمل
مغايرة للعلم حقيقة قلنا ان جعل العمل من قسم العلم حصل من تاويل قوله العلم نوعان بان المنجي من العقاب
او نحو ذلك على ما سبق تقريره والعلم انما يكون منجيا اذا كان العمل مقرونا به الا ان العمل في النوع الاول
بالقلب هو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح او نقول اراد رحمه الله من الفقه المذكور الفقه المطلق وهو
الكامل بدليل ما ذكر بعيد هذا بقوله فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه وكماله بالعمل
كما مر بيانه وقال الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله انا لا نسلم ان دخول العمل في التقسيم يضربه لانه اذا
فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع فرس وكذا وكذا ثم فسرت الحيوان بانه ناطق
فدخول النطق في التقسيم لا يضره وان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد
فكذلك الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان
صحيحا مستقيما فاذا تمت هذه الاوجه وهي اقسام الفقه التي ذكرناها كان فقيها اي كان ما ذكر من الاوجه
فيها قال رحمه الله وقد دل على هذا المعنى الى قوله وقال عليه السلام اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه في
الدين اقول الدليل على المعنى الذي مر ذكره وهو ان الفقه عبارة عن علم المشروع بنفسه واتقان المعرفة
به والعمل به هو ان الله سبحانه وتعالى سمى علم الشريعة حكمة بقوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القران اي الكاينة او المذكورة فيه بعلم
الحلال والحرام ثم المراد من تفسيره رضي الله عنه العلم المقرون بالعمل لا مجرد العلم بقرينة الخير الكثير
لان ذلك عبارة عن حفظ النفس عن الافات في الدنيا ودفع العقوبات عنها في العقبى ولن يكون ذلك
الا بالعمل فلذلك كانت الحكمة متضمنة لهذا العلم مع العمل فحصل من هذا التفسير ان الفقه والحكمة عبارتان
عن معنى واحد فكان تفسير الحكمة بهذا تفسيرا للفقه ايضا وذكر في الكشاف يؤتي الحكمة
يوفق للعلم والعمل به والحكيم عند الله هو العالم العامل وخيرا كثيرا تنكيره تعظيم كانه قال فقد
اوتي اي خيرا كثيرا اي هو نهاية في الخيرية والكثرة كما تقول مررت برجل اي رجل اي كامل في الرجولية
وقال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي الفقه والشريعة وذكر في الكشاف الى سبيل ربك الى الاسلام
بالحكمة بالمقالة المحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق ... والموعظة الحسنة وهي التي لا تخفى

عليهم انك ناصحهم وتقصد ما ينفعهم فيها وهو ان يدعهم بالقران اي ادعهم بالكتاب
الذي هو حكمة وموعظة حسنة وانما قيد الموعظة بالحسنة دون الحكمة لان الحكمة حسنة ابدا كانت ولا
تكون حكمة واما الموعظة فقبيحة في غير موضعها والحكمة في اللغة هي العلم المتقن والعمل به الا ترى ان
ضده السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل والحكيم المتقن للامور فالفعل انما يسمى حكمة اذا كان
عن علم والرجل انما يسمى حكيما اذا عمل بالعلم اذ لو لم يعمل بالعلم لكان سفيها لا حكيما وسمي الحكما سحرة لانه لا يجري عليهم
سحر الدنيا مع كونها اسحر كما لا يجري على الساحر سحر الساحر وانما لم يجر عليهم سحر الدنيا مع كونها اسحر من سحر
بابل لاتصال علمهم بعلمهم فعلم ان الحكمة هي العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به وقيل الحكيم هو الذي يمنع
نفسه عن هواها وعن القبائح ماخوذ من حكمة الفرس وهي التي تمنعه عن الجري والجوهة وكذلك محل اشتقاق
اسم الفقه وهو الفقيه فانه مشتق من الفقه فيكون محلا لثبوت الاشتقاق دليل عليه اي على ما ذكر وهو ان
الفقه هو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به قال روبة ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات
الابلام وروي مصعبا مكان قرما وكذا ذكر في الكشاف فقوله فيها موضع الارسال لا صلته لان
ارسل يتعدى بكلمة الى لا بفي قال تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه ويقال ارسلت فلانا في رسالته كذا قاله
جار الله والضمير في قوله فيها النوق والقرم الفحل وهو البعير المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ومنه
قيل للسيد قرم تشبيها بالفحل والمصعب ايضا الفحل وبه سمي الرجل مصعبا وذا اقحام اي صاحب ادخال
والاقحام ادخال الشي في الشي بالعنف قال مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله ذا اقحام اي ذا ايقاع
نفسه في الشدة ورجل طب بالفتح اي عالم وفحل طب اي ماهر بالضراب والابلام مصدر ابلمت الناقة
اذا ورم حياها من شدة الضبعة وهي شدة شهوة الناقة الفحل وقد ضبعت بالكسر تضبع ضبعا
كذا في الصحاح وقال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله الابلام بفتح الهمزة جمع بلمة بتحريك اللام يقال
ناقة ذات بلمة وبالناقة بلمة شديدة اذا اشتد ضبعها بفتح الباء بكسرها اي اشتهى ان تسفد وقال مولانا
بدر الدين الكردري رحمه الله الابلام بفتح الهمزة وكسرها وصف الشاعر القرم اولا بالاقحام الذي هو
عبارة عن العمل وثانيا بالطب وهو عبارة عن العلم ثم سماه فقيها بسبب علمه بما يصلح للناقة وما لا يصلح
بها والعمل بذلك فعلم بهذا ان الفقه عبارة عن العلم والعمل به لغة فمن حوى هذه الجملة اي جمع الاقسام
المذكورة وهي علم المشروع بنفسه الى اخره يقال حواه يحويه حيا اذا جمعه واحتواه مثله كان فقيها اي كان
حوايها فقيها مطلقا اي كاملا تاما وهو الذي اريد بقوله صلى الله عليه وسلم ولفقيه واحد اشد على الشيطان
من الف عابد وبقوله صلى الله عليه وسلم في وصف امته فقها حلما كادوا من الفقه انبيا والا اي وان لم يحو
هذه الجملة المذكورة واقتصر على وجه او على وجهين فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض
اجزا حقيقة الفقه وقد ندب الله تعالى اي دعا الى الفقه يعني الى تعلم الفقه وندب تعدي الى المفعول

الاول بنفسه والى الثاني باللام يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه فاجاب له كذا في الصحاح وعلى
هذا يكون المفعول الاول من قوله وقد ندب الله تعالى محذوفا وهو اهل الايمان او الناس وتعديه
المفعول الثاني بالى لتضمن ندب معنى دعا والمفعول الثاني من دعا يعدي بالى قال الله تعالى
وانا ادعوكم الى العزيز الغفار وهذا يجوز ان يكون ابتدا الكلام في بيان فضيلة الفقه ويجوز ان
يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد ورد بفضايل الفقه مطلقا
في غير اية وحديث ومعلوم ان تلك الفضايل منفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة
الوارده في حق العلما السوء فقوله فمثله كمثل الكلب الاية وقوله كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله لم تقولون ما لا
تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وويل للعالم اربعين مرة وما روي عنه انه عليه السلام
سيل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلما السوء الى غير ذلك من الايات والاحاديث
فثبت ان مطلق الفقه واقع على العلم والعمل جميعا وذكر الامام الغزالي رحمه الله تفرقوا في اسم
الفقه فخصوه بعلم الفتاوي والوقوف على دقايقها وعللها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا
على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات النفوس والاطلاع على الاخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال
صلى الله عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله وسال فرقد الشيخ
الحسن عن شي فاجابه فقال ان الفقها يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك وهل رايت فقيها بعينك انما
الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الاخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض
المسلمين فكان اسم الفقيه متناولا لهذه العلوم وللفتاوي ايضا وخص الفتاوي فتجرد له الناس
لاعراض الجاه والاستساع ولولا حرف تخصيص كهلا يدخل على الماضي لمعنى اللوم على تركه وعلى
المضارع لطلبه والحض ونفر بمعنى ذهب والفرقة الجماعة الكثيرة والطايفة الجماعة القليلة قال ابن
عباس رضي الله عنهما هي الواحد فما فوقه اي فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل
جماعة كثيرة جماعة قليلة ومعنى ليتفقهوا ليتكلفوا الفقاهة فيه وللاية تاويلان احدهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا خرج للغزو كان المسلمون كلهم يرغبون في الخروج معه فورد النهي عن الخروج
جملة حفظا لاهاليهم عن العدو وعسى ان يسبي اهاليهم عند غيبتهم ويا خذوا اموالهم والثاني ان النبي صلى
الله عليه وسلم اذا قعد في المدينة وبعث السرايا الى الافاق كان المسلمون يرغبون في الخروج
مع السرايا جملة فورد النهي عنه لانهم اذا خرجوا جملة لو نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم
شي من الاحكام لم يكن معه احد يبلغه اليه ثم سلفه هو الى من غاب وخرج الى الغزو فامر بان ينفر
طايفة ويبقى طايفة ليبلغ الشاهد الغايب ما نزل من القران فان قيل في هذه الاية نهي للكل بقوله

انْ ينفر وامر النبي عليه السلام الي الجهاد علي ما ذكر في التاويل المذكور وامر في الاية الاخرى
ينفر الكل بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقال ما كان لاهل المدينه ومن حولهم من الاعراب
ان يتخلفوا عن رسول الله وقال فانفروا ثبات او انفروا جميعا قلنا الجواب عنه من وجوه
احدها ان هذه الاية نسخت هذه الايات التي توجب الخروج جملة والثاني امروا بنفر الكل عند
النفير وامروا بنفر البعض دون البعض في غير حال النفير كذا ذكر مولانا المحقق حسام الدين قال م
السغناقي رحمه الله قوله وصفهم بالانذار اي وصف الله تعالى الطايفه المذكوره بالانذار حيث
قال ولينذروا قومهم والانذار هو الارشاد والنصيحه وذلك في الحقيقه دعوه الي العلم والعمل
به لان الارشاد الي الحق انما يتحقق بذلك ولانه انما يدعوا اولياء الخلق بما عندهم حتى لا يصير من
الذين يقولون ما لا يفعلون ولا من الذين يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم وهم مندوبون
الي الانذار وانما يكون مندوبا اذا عمل بما علم لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر لا يلتفت اليه ولا الي
كلامه اصلا وقوله صلي الله عليه وسلم خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فيه
ندب الي تعلم الفقه وكذا في الحديث الذي يتلوه حيث ذكر فيهما السبب الحامل علي تعلمه الخيار
خلاف الاشرار وفقه بالضم فقاهه من افعال الطبايع نحو كرم الرجل وشرف اذا الكرم والشرف
طبيعة له وهذا ايضا انما يقال فقه اذا صار الفقه طبيعه له وفقه بالكسر اذا فهم وذلك لا يكون
للطبيعه بل يقع هو احيانا كما ان بخل لا يكون للطبيعه بل يقع احيانا كما قال الشاعر ولربما بخل الجواد
وما به بخل ولكن ذاك عسر الطالب قال الحكيم الترمذي رحمه الله الدين الخضوع والدون مشتق
من ذلك الفقه هو انكشاف الغطا فاذا عبد الله بما امره ونهي بعد ان فهم وعقله وانكشف له
الغطا عن تدبيره فيما امر ونهي فهي العباده الخالصة وذلك ان الذي يامر بالشيء فيري زين ما امر به
وشين ما نهي عنه عمل علي بصيره وكان عليه اقوي ونفسه بها اسخا وحمد علي ذلك شكر والذي يعمي عن
ذلك فهو جائر القلب كسلان الجوارح قال رحمه الله واصحابنا هم السابقون في هذا الباب الي قوله
وقدموا قول الصحابه علي القياس اقول واصحابنا اي اصحاب مذاهبنا وهم ابو حنيفه واصحابه رحمهم
الله هم السابقون اي المتقدمون لا غيرهم اذ السابق هو الذي لم يتقدمه احد ولهذا سمي الامام سابقا
والماموم الذي لم يدرك الامام من اول صلاته مسبوقا وقوله في هذا الباب اي في باب الفقه والاجتهاد
وتفريع المسايل وتصحيح الاجوبه عن الحسن بن سليمان انه قال في تفسير قوله عليه السلام لا تقوم الساعة
حتى يظهر العلم هو علم ابي حنيفة وعن محمد بن مقاتل سيل ابن المبارك متى يسع الرجل ان يفتي او ان يلي القضا
او الحكم قال اذا كان عالما بالحديث بصيرا بالراي عالما بقول ابي حنيفه حافظا له الرتبه المنزلة
وكذلك المرتبه والعليا تانيث الاعلا والدرجه واحده الدرجات وهي الطبقات من المراتب والقصوى

ثانيث

وهو الابعد م

(11)

تانيث الاقصى من قصا المكان يقصو قصوا اذا بعد وقلب الواو في العليا يا علي قاعده العربيه
والتصحيح شاذ كما في القصوي وذلك ان كل اسم علي فعلي بالضم وهو واوي يقلب واوه يا كما في الدنيا ولا تقلب في
الصفة كما في الغزوي تانيث الاغزا فرقا بين الاسم والصفه وتخصيص الاسم بالقلب حملا للاخف نظيره هذا
من حق القصوي اي يقال القصيا في جميع اللغات كما جا في بعضها لانها اسم فكان وروده بالواو شاذ وفي
وروده بالواو وجه وهو ان القصوي قد تستعمل في الموصوف نحو قولك الغايه القصوي فكان معني
الصفه فيها باقيا فلذلك جات بالواو والرباني منسوب الي الرب بزياده الف والنون للتاكيد وهو شديد
التمسك بدين الله وطاعته والقياس فيه فتح الرا واما كسرها وضمها فمن تغيرات النسب وقيل هو العالم
الفقيه وقيل هو العالم المعلم وقيل هو العالم العامل المعلم وقيل هو الذي يعلم صغار العلم
قبل كباره وقال ابن الاعرابي والمبرد الرباني من الرب الذي هو بمعني التربيه وقال الجوهري الرباني
المتاله العارف بالله تعالى ونظيره في زياده الالف والنون الرقباني واللحياني والنوراني اذا خص بغلظ
(11) الرقبه وطول اللحيه وفرط نور الوجه والسنه تشتمل القول والفعل والقدوه بكسر القاف بمعني
الاقتدا كالاسوه بمعني الايتسا قد يضم القاف والايتسا به الاقتدا قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوه حسنه اي كان فيه مذهب حسن مرضي بان يوتسي به ويتبع اثره وقوله وملازمة القدوه
ثم د انهم يلازمون طريق الصحابه والتابعين رضي الله عنهم اجمعين في اخذ الاحكام من الكتاب اولا ثم من الاحاديث
ثم من الاجماع ثم من اقوال الصحابة ثم يستعملون الراي علي تهذيب الفروع علي الاصول ولا يحطون رتبه
النصوص عن منزلتها ولا يرفعونها عن منزلتها ايضا وقوله هم اصحاب الحديث اي واصحابنا اصحاب الحديث
والمعاني اي والمعاني الفقهية فقد سلم لهم العلما تلك اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فانهم سموا اصحابنا
اصحاب الراي اي اصحاب الفقه اذ الراي اسم للفقه الذي سبق ذكره لغة وشريعة يقال راي في الفقه
رايا بدلاله ويدره وراي رويه بعيد ديد وراي رويا بجواب ديد واما تفصيلا فما روي ان الشافعي رحمه
الله قال الناس كلهم عيال ابي حنيفة في الفقه وقال المزني سمعت الشافعي يقول الناس عيال علي
ابي حنيفه في القياس والاستحسان وقيل لمالك رحمه الله هل رايت ابا حنيفه فقال نعم رايت
رجلا لو كلمك في هذه الساريه ان يجعلها ذهبا لقام بحجته وروي انه كان ينظر في كتب ابي حنيفة
رحمه الله ويتفقه وذكر الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في المبسوط ان ابن سريج من اصحاب
الشافعي بلغه ان رجلا يقع في ابي حنيفه فدعاه وقال يا هذا اتقع في حق رجل سلم له الناس
ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع فقال وكيف ذاك قال الفقه سوال وجواب وهو الذي
تفرد بوضع الاسوله فسلم له نصف العلم ثم اجاب عن الكل وخصومه لا يقولون انه اخطا في الكل
فاذا جعلت ما وافقوا فيه مقابلا بما خالفوا فيه سلم له ثلثه ارباع العلم وبقي بينه وبين جميع

الناس ربع العلم فتاب الرجل عن وقيعته في ابي حنيفه رحمه وما ذاك الا ترك الانصاف
المصنف رحمه الله بهذا الكلام طعن الخصوم في ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله فانهم قالوا انهم كانوا اصحاب الراي
دون الحديث يعنون انهم وضعوا الاحكام فاقتضا ارايهم فان وافق الحديث رايهم قبلوه والا
قدموا رايهم عليه ولم يلتفتوا اليه فرد عليهم طعنهم بهذا الكلام وقد حكي ان المصنف سقا الله ثراه
ناظر الحرمين في اوان تحصيله ببخارا باشاره الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر رحمه الله
والحمه فلما انقرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسرت لاصحاب ابي حنيفة رحمه الله ولكن لا مارسه لهم
بالحديث فبلغ ذلك المصنف فرده في تصنيفه هذا قوله وهم اولي بالحديث اي بان يكونوا من اصحاب
الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روي عن يحيي بن ادم انه قال ان في الحديث ناسخا ومنسوخا
كما في القران وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الي اخر ما قبض صلي الله عليه وسلم واخذ به وكان
بذلك فقيها وعن النضر بن محمد ما رايت احدا اكثر اخذا بالاثار من ابي حنيفه رحمه الله الي غير ذلك واما
اجمالا فما ذكره المصنف رحمه الله في هذا الكتاب الا بعض العود الي شي تقول فعل ذلك ايضا اذا فعله
معاودا فاستعير لمعني الصيروره لا التعاطف في معني الانتقال فقال صار الفقير غنيا وعاد
غنيا كذا في الفايق وذكر في الصحاح قولهم فعلت ذلك ايضا قال ابن السكيت هو مصدر قولك
اض يئيض ايضا اي عاد يقال اض فلان الي اهله اي رجع واذا قال فعلت كذا ايضا قلت قد
اكثرت من ايض دعني من ايض واض كذا في الصحاح المراسيل جمع المرسل وهو المطلق لغة والمراد به
هاهنا هو اطلاق عن ذكر الاسناد كما اذا قيل قال رسول الله صلي الله عليه وسلم من غير ذكر الراوي
الاعلي الذي سمعه من النبي صلي الله عليه وسلم وفي عرف اهل الحديث هو ما رواه التابعي عن النبي صلي الله عليه
وسلم من غير ذكر الصحابي وفي عرف بعض اهل الاصول هو قول غير الصحابي قال رسول
الله صلي الله عليه وسلم كذا وقوله تمسكا بالسنة والحديث ذكر فيه الخاص وهو الحديث
لانه لا يتناول الا القول والفعل بعد العام وهو السنه لانها تتناول القول والفعل ليلا يتوهم ان المراد
من هذا العام هو الخاص فذكر الخاص بعد العام وقال الامام علا الدين عبد العزيز رحمه الله والاظهر
انهما مترادفان هاهنا وراوا العمل به اي اعتقدوا العمل بالحديث ولو الارسال اولي من العمل
بالراي اي بالقياس لتاخر مرتبه القياس عن مرتبه الحديث لما عرف ومن رد المراسيل فقد
رد كثيرا من الاخبار الثانيه اذ الاخبار المرسله كثيره وقد جمعوها دفترا قريبا من خمسين جزوا
او اقل او اكثر وعمل بالفرع وهو القياس بتعطيل الاصل اي مع تعطيل الخبر المرسل فانه الاصل
بالنسبه الي القياس وان ذلك غير جايز اذ السنه اصل والراي فرع ومن شرط صحة العمل بالفرع
يكون ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له وقد مولروليه معقل بن سنان في وجوب مهر المثل قياسا علي

الفرقة

الفرقه في مسله المفوضه وهي التي فوضت بضعها الي زوجها اي زوجته نفسها بغير مهر
ثم مات عنها زوجها قبل الدخول علي القياس ~~في قدموا رواية معقل بن سنان~~ وهو عدم
وجوب مهر المثل قياسا علي الفرقه بالطلاق قبل الدخول من غير تسميه المهر وذلك في قصيه
بروع بنت واشق علي ما ياتي بيانها في باب السنن في المجهول هو من لم يعرف بروايه الحديث الا بما
لم يروا الا حديثا او حديثين وذكر ابن ابي طارق الاحديثا واحدا وقدم اصحابنا رحمهم الله
قول الصحابي علي القياس لاحتمال انه سمع ذلك من الرسول صلي الله عليه وسلم وهو قول ابي
سعيد البردعي رحمه الله وهذا منهم تعظيم للحديث وتحكيم لشانه فيكونون اولي بالحديث
من غيرهم وذلك مثل عمل اصحابنا رحمهم الله في افساد شري ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن بقول
عايشه رضي الله عنها وهذا فيما لا يدرك بالقياس باتفاق بين اصحابنا واما فيما يدرك بالقياس فقد
خالف الكرخي ابا سعيد وقال لا يجب تقليد الصحابي الا فيما يدرك بالقياس وقال الشافعي
رحمه الله لا تقلدا احدا منهم واذا ثبت ما ذكر كيف يظن باصحابنا انهم كانوا يقدمون القياس علي الحديث
الصحيح فلو زعم زاعم انه خالفوا الحديث في صوره كذا وكذا فذلك لمعارضة حديث اخر ثابت عندهم
يويده القياس والدلاله ابدا ونحو ذلك علي ما بين في الكتب المطوله قال محمد رحمه الله وقال محمد رحمه الله
في ادب القاضي الي دوله ونعم الوكيل اقول الادب اسم يقع علي كل رياضه ادب النفس وادب الدرس تقول منه ادب
الرجل فهو اديب وهو اسم لكل رياضه محموده يتخرج بها الانسان في فضيله من الفضايل ومدار تركيبه
علي الجمع والدعا ومنه ادب القوم بالكسر اذا دعاهم الي طعامه والادب الداعي اليه والمادبه بضم الدال
وفتحها اسم الطعام عن علي رضي الله عنه انه قال العلم نوعان مسموع ومطبوع ~~ولا ينفع مسموع ومطبوع~~
ولا ينفع مسموع اذا لم يكن مطبوعا ومعني قول محمد رحمه الله لا يستقيم الحديث الا بالراي لا يستقيم العمل
بالحديث الا بالفقه اذ لو لم يكن العامل به فقيها لحمل الحديث علي الظاهر في محل لا يكون الظاهر منه مرادا
وانه خطا محض كما اذا سيل غير الفقيه ان الارضاع بلبن الشاه ايوجب التحريم ام لا فقال انه يوجبه
لقوله صلي الله عليه وسلم كل صبيين اجتمعا علي ثدي واحد حرم احدهما علي الاخر فهذا الحكم منه خطا لكونه
ليس مذهبا لاحد من العلما رحمهم الله اذ ظاهر هذا الحديث ليس بمراد انما وقع صاحب الحديث في هذا لعدم
رايه وكذا لا يستقيم الفقه الا بمعرفه الحديث حتي اذا سيل الفقيه الذي لا يعرف الحديث ايفسد
التقيو الصوم ام لا فيقول لا لان الشي انما ينتفي بوجود ما ينافيه والتقيو لا ينافي الصوم لان الصوم
كف عن الاكل والشرب والجماع مع شرايط ذلك ولم يوجد ذلك منافيا اذ الاكل شغل الباطن والتقيو
تفريغ الباطن وانه ملايم للصوم لا مناف له فهذا الفقه صحيح في نفسه لكنه مخالف للحديث وهو قوله

خصه
عليه السلام من قال فلا نضا عليه ومن استقا فعليه القضا فعلم ان العمل بالحديث لا يحسن بدون معرفه الفقه ولا العمل بالراي بدون معرفه الحديث فان قيل ظاهر قوله لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا بالحديث يفضي الي الدور وانه باطل قلنا الجهه مختلفه اذ صحه العمل بالراي يتوقف علي المعرفه بالحديث وصحه العمل بالحديث يتوقف علي المعرفه بالراي لا علي الصحه العمل بالراي فلا دور وقيل فيه نفي استقامه كل واحد منهما بدون استقامه الاخر لا وجودها واستقامه الشي عبارة عن العمل به علي وجه الصواب والعمل بكل واحد منهما مغاير للعمل بالاخر فكان اصل وجود كل واحد منها غير مفتقر الي الاخر فحينيد لا يتنافيان في وجود استقامتهما فان معناه لا يستقيم العمل بالحديث الا بالعمل بالراي علي وجه الصواب ولا يستقيم العمل بالراي علي وجه الصواب الا بالعمل بالحديث ولا منافاه في هذه الايه يجوز ان يكون العمل بالحديث موجودًا واستقامه العمل بالحديث لم تكن موجوده او نقول المراد من كلام محمد رحمه الله اجتماعهما في حق المعتق فان القرابه هناك لا تعمل بدون الملك ولا الملك بدون القرابه فكان المراد اجتماعهما في حق المعتق فكذلك هاهنا المراد في حق اجتهاد المجتهد اجتماع استقامه الحديث والراي الا ان يكون وجود كل واحد منهما موقوفا علي وجود الاخر وقال الامام مولانا علا الدين عبد العزيز رحمه الله لا دور هاهنا لان الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقرًا الي الاخر كما لو قيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا يوجد العنب الا بالخمر وليس الامر هنا كذلك لان الراي ليس بمفتقر في وجوده الي الحديث ولا الحديث الي الراي ولكن افتقار كل واحد الي الاخر في امر اخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثه كعله ذات وصفين يفتقر كل وصف الي الاخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شي فصار معني الكلام لا يستقيم الحديث الا بالراي لاثبات الحكم الشرعي ولا الراي الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما تري وعن بعض المشايخ انه كان يقول وان كان كل واحد منهما محتاجا الي الاخر لكن التقا بالراي اكثر ضررًا من الالتقا بالحديث الا تري ان الضلال الذين ضلوا بسبب الاكتفا بالراي من اهل الاهوا اكثر من الذين اكتفوا بظاهر الحديث ونظير ما ذكرناه من اختلاف الجهه ما قيل في قوله تعالى ايا ما تدعوا فله الاسما الحسنى اي ايا منصوب بتدعوا وتدعوا مجزوم بايا فكان هذا عاملا فيه حال كونه معمولا ولا العامليه تقتضي التقدم والمعموليه تقتضي التاخر والشي بالنسبه الي غيره لا يكون متقدما عليه ومتاخرا عنه في حاله واحده ولكن عمل هذا في غير عمل ذلك في هذا اذا عمل احدهما باعتبار الشرطيه وعمل الاخر باعتبار المعموليه والمعموليه غير الشرطيه فلا يتنافيان الفتوى والفتيا جواب الحادثه من الفتى وهو الشاب القوي لان المفتي يقوي السايل في بيان حكم المسله وجوابها قوله وملا كتبه اي ملا محمد رحمه الله مصنفاته

والاستراحه

والاستراحه طلب الراحه ويقال استراح فلان بزيد عن عمرو اي استعمل زيد واعرض عن عمرو فقوله ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني اي استعمله واقتصر عليه واعرض عن بحث معانيه وقيل استراح معناه اكتفى وطلب راحه نفسه عن مشقه طلب المعاني بظاهر الحديث ويقال نكل عن العدو وعن اليمين ينكل بالضم اي جبن ونكل عن القرن اذا تاخر ووقف عن القتال والناكل الجبان الضعيف وقوله ونكل عن ترتيب الفروع اي امتنع عنه وتاخر او ضعف او اعرض والنسب علي البنا يقال انتسب الي ابيه اي اعتزي اليه وانتمى والكتاب ماخوذ من الكتب وهو الجمع اذ فيه جمع الحروف والكلمات او من الكتابه او من الكتيبه وهي الجيش يقول كتب فلان الكتاب اي عباها كتيبه وتكتبت الخيل اي تجمعت والبيان ما يتبين به الشي من الدلاله وغيرها وبان الشي بيانا اتضح فهو بين والنص في اللغه منتهى الشي وفي عرف اهل الاصول هو الدليل من الكتاب والسنه اذ انتهى الادله اليهما والباقي قوله تعالى بمعانيها وفروعها بمعنى علي ما قيل وحقيقته ملتبسه بمعانيها وملتبسه بفروعها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اي ملتبسا بها ولا يجوز ان تكون البا بمعنى مع لان البا حرف ومع
١٣ اسم لازم الاضافه وانما يراد انه للمصاحبه كذا ذكره جار الله العلامه وقوله بمعانيها اي بان يبين بين الخاص والعام وغيرها الي الاقسام الثمانيه وقوله بفروعها اي بان يعرف معني النص هذا اي الوصف الموثر في هذا النص هذا وهذا الوصف الموثر موجود في ذلك الفرع فيجب ان يثبت مثل ذلك في الفرع كما تقول في قوله تعالى او جا احد منكم من الغايط ان المعنى الموثر الذي هو مناط الحكم في هذا النص خروج النجاسه من بدن الانسان لان انتقاض الطهاره المستفاد من هذا النص لا يخلو اما ان كان متعلقا بالخارج المخصوص وهو البول والغايط لا انتقاض الطهاره بخروج الدم منه ولا جايز ان يكون متعلقا بهما جميعا بالخروج المخصوص للزوم انتقاض الطهاره ابدا ولعدم حصول الطهاره ابدا لوجود المنافي للطهاره ولا جايز ان يتعلق بهما جميعا لا انتقاض طهاره من طعن تحت سوته وخرجت العذره منه عند الخصم ايضا مع انعدام المقارنه بين الخارج المخصوص والمخرج المخصوص فعلم بعد ان انتقاض الطهاره فيما اذا خرج البول والغايط من السبيلين لوجود خروج النجاسه من بدن الانسان وفي هذا لا يتفاوت ما اذا خرج الدم من غير السبيلين بسبب الفصد والحجامه او غيرهما وما اذا خرج الدم من السبيلين فتنتقض الطهاره في الفصد والحجامه كما انها تنتقض فيما اذا خرجت من السبيلين الايجاز من اوجزت الكلام اذا قصرته وكلام موجز ووجز ووجيز واختصار الكلام الايجاز لغه وقد صنف المصنف سقى الله ثراه في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه فوعد ان هذا التصنيف يكون اوجز منه والتعالي الارتفاع تقول منه اذا امرت تعال يا رجل بفتح اللام وللمراه تعالي ولا يجوز ان يقول منه تعاليت والي اي شي تعالى كذا في الصحاح والمعنى عباره عن الشي الذي عناه العاني وذلك بالذات هو الامر الذهني وبالعرض هو الشي الخارجي واذا قيل اراد القايل بهذه اللفظه هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ ذلك الامر المقصود قال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله وقيل المعنى

هو ما يقع البيان عنه باللفظ وذكر في الصحاح عنيت بالقول كذا اردت ومعنى الكلام ومعناته واحد
يقول عرفت كذا في معنى الكلام وفي معناه كلامه والتوفيق هو الامر المقرب الى السعادة الابديه وذكر
في عين المعاني التوفيق جعل الشي على وفق غيره للاصلاح وقيل هو التيسير وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل
افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقا اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقه لما يحبه وتوفيقي من
اضافة المصدر الى المفعول والمعنى وما كوني موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه
موافقا لرضا الله الا بمعونته وتاييده والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه وقيل هو العجز
والاعتماد على غيرك والاسم التكلان ومحل التوكل هو القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بعد ما تحقق
العبد ان التقدير من قبل الله تعالى فان تعسر شي فبتقديره وان اتفق فبتيسيره فقد روي ان رجلا جا الى النبي
عليه السلام على ناقة فقال يا رسول الله ادعها واتوكل فقال عليه السلام اعقلها وتوكل وقد قال سهل
ابن عبد الله من طعن في الحركة فقد طعن في السنة ومن طعن في التوكل فقد طعن في الايمان اشار الى قوله تعالى
وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مومنين وقال التوكل الاسترسال بين يدي الله عز وجل وقال سري السقطي
رحمه الله التوكل الانخلاع من الحول والقوة وقال الجنيد رحمه الله التوكل استوا القلب عند الوجود
والعدم بل الطرب عند العدم والقرار عند الوجود ودخل جماعة على الجنيد فقالوا انطلب الرزق
قال ان علمتم اين هو فاطلبوه قالوا فنسال الله تعالى ذلك قال ان علمتم انه ينساكم فذكروه قالوا
اندخل البيت فنتوكل قال التجربة شك قالوا فما الحيلة قال ترك الحيلة وقال الشبلي رحمه الله التوكل
كذبة حسنة وقال ابو تراب رحمه الله التوكل طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمانينة
الى الكفاية فان اعطي شكر وان منع صبر ومقام التوكل درجة شريفة وحالة فضيلة نرجوا من كرم الله ورحمته
ان يرزقنا نيله ودركه ثم الموجه الانابه الاقبال يقال اناب الى الله اي اقبل عليه بوجهه والتوبة
الرجوع عن الذنب وقال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله التوبة والاوبة والانابة في الاصل الرجوع
الى الله تعالى في جميع الاحوال حسبك بمعنى كفاك وشي حساب بمعنى كاف ومنه قوله تعالى عطا حسابا والوكيل
الذي كل اليه الامر قال وكلت الى المحبوب امري كله فان شا احياني وان شا اتلفا والوكيل من اسما الله تعالى
هو القايم بامور العباد وقيل هو الموكول اليه تدبير البرية وحظ العبد منه ان يكل اليه ويتوكل عليه ويستكفي
بالاكتفا به عن الاستمداد بغيره قال رحمه الله اعلم ان اصول الشريعة ثلاثة الى قوله من هذه الاصول الثلاثة
اقول لفظ اعلم يذكر في ابتدا الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه
فيحضر السامع قلبه ويقبل عليه بكليته فلا يضيع من الكلام شي فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كاحسن موقع
اسمع في قوله تعالى واستمع يوم ينادي المنادي ومنه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال سبعة ايام لمعاذ
رحمه الله اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك والاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على
غيره قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وقيل الاصل هو الشي القايم بذاته المستتبع لصفاته
ومتولداته كاصل الشجرة فانه لما قام بذاته مستتبعا لاغصانه وثمراته سمي اصلا وهو في الشريعة

الدليل

الدليل القايم بذاته على معنى انه لا يفتقر في اثبات حكم الى غيره مستتبعا ثبوت الحكم في اغياره وانما قاله
وانا جمعه لاشتماله على افراد كالكتاب والسنة والاجماع ثم الاصل والفرع من الامور الاضافيه فانه يجوز
ان يكون الشي اصلا باعتبار واخر وهذا النوع من العلم اصل بالنسبة الى الفقه اذ الاحكام الفرعيه مبنية عليه
ومستنده اليه نوع بالنسبة الى العلم الكلامي كما سبق تقريره في بيان النوع الثاني ولان الكتاب من اجلى اصول الشرع
اذ هو اصل من كل وجه وغيره من السنة والاجماع يتوقفان عليه لثبوتهما حجة به قال تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وسات مصيرا الى غيرهما من الايات والكتاب هو القران وهو صفة الله تعالى واثباته موقوف على
ثبوت الصانع عز وعلا وكل ذلك من مباحث علم الكلام وانما قال رحمه الله ان اصول الشريعة ثلاثة ولم يقل
اصول الفقه ثلاثة لعدم انحصار اصول الفقه في الثلاثة لان اصوله متكثرة الا ترى ان محمد بن الحسن رحمه الله ذكر في الجامع
والزيادات لكل باب اصلا او اصولا وفرع مسايله على تلك الاصول او لان الاضافه تفيد الاختصاص وهذه
14 الادلة ما عدا القياس لا تختص بالفقه اذ هي حجج فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع والشريعه تطلق على
اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقيل لان الفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها واصول الشرع ليست معرفة النفس وانما هي معرفة احكام الشرع وفيه ما فيه ثم
ثم اللام في الشريعة يكون للعهد والمقصود من الاضافه تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او للجنس
والمقصود من الاضافه تعظيم المضاف اليه كقولك استاذك فلان وكقولك الله ربنا ومحمد نبينا اي المشروعات
التي تثبت بمثل هذه يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول والتنوين في قوله ثلاثة عوض عن المضاف اليه اي ثلاثة
انواع كما في قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما اي كل واحد منهم ثم قال المصنف رحمه الله والاصل الرابع القياس
وفيه سوال وهو ان يقال ان كان القياس اصلا من اصول الشريعة فينبغي ان يقول ان اصول الشريعة اربعة
وان لم يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان اثر القياس
في التغيير دون اثبات الحكم ابتدا اذ القياس هو العمل بالعلة واثرها في تغيير الحكم من وصف الخصوص
الى وصف العموم فمن حيث انه لا يثبت به الحكم ابتدا لا يكون اصلا فسماه اصلا رابعا ولم يدخله تحت الاصول
المذكورة لكونها اصولا من كل وجه في حق ثبوت الحكم ولا يرد على هذا الكلام الاجماع فانه وان كان معناه
مستند عند الاكثر لكنه يثبت به الحكم ابتدا على سبيل القطع
على الكتاب والسنة او القياس اذ لا بد للاجماع من
او الظن على ما سياتي الثاني هو ان العمل بالقياس متاخر عن العمل بالاصول الثلاثة لما عرف من شرايط القياس
فيكون متاخرا في الذكر ايضا تحقيقا للمناسبة فان قيل ان السنة موخرة عن الكتاب في حق العمل ومع ذلك
ذكرت معه قلنا المراد من السنة هنا هي المتواترة والمشهورة لا الاحاد والمتواترة تعارض الكتاب
وتنسخه وكذلك المشهورة الثالث ان القياس اصل بالنسبة الى الاحكام التي لا توجد في الكتاب والسنة
والاجماع فرع باعتبار انه مستنبط من الاصول المذكورة ولهذا ذكره بلفظ يدل على الفرعية وهو
قوله المستنبط فانه فرع المستنبط منه واذا كان كذلك فسماه اصلا رابعا الرابع ان الكتاب والسنة

والاجماع دلايل قطعية والقياس دليل ظني ولا يليق ادخال الظني في سلك القطعيات لعدم المجانسه

فان قيل العام المخصوص والايه المولة وخبر الواحد والاجماع الذي نقل الينا بطريق الاحاد ليس بحجة

قطعيه قلنا الاصل في الكتاب والسنه والاجماع القطع وعدم القطع بالعارض فلا يبطل الاصل والقياس

اصله الظن والقطع بالعارض كما اذا كانت العلة منصوصة فانه يوجب الحكم قطعا فان قيل في كون

اصول الشريعة اربعه نظر اذ لابد للاجماع من مستند وداع وهو الكتاب والسنه والقياس فتكون

الاصول في الحقيقة ثلاثه قلنا لا نسلم ذلك مطلقا لانه قيل يجوز ان ينعقد الاجماع بدون الداعي بان

يخلق الله تعالى في المجتهدين علما ضروريا يوفقهم لاختيار الصواب واذا كان كذلك فلا يرد ما قيل

ولين سلمنا ان الاجماع لا ينعقد بدون الداعي فنقول ان العلم الحاصل بالاجماع مغاير للعلم الحاصل بالداعي

لان خبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم القطعي والعلم الحاصل بالاجماع يوجب القطع اذا وجد شرطه

وتفاوت المدلول بتفاوت الدليل واذا كان كذلك فيكون الاجماع اصلا من اصول الشريعة فتكون اصلها

اربعة واحترز بقوله بالمعنى اي بالمعنى المؤثر عن قياس الشبه كما قال الشافعي رحمه الله في النكاح انه يشترط

وصف الذكورة في الشهود لانه ليس من باب الاموال كالحدود فان هذا قياس ليس بمعنى مؤثر فان المؤثر

في الحدود هو الشبهه وفي شهاده النسا شبهه البدليه ثابته لقيامها مقام شهادة الرجال لا كونها

ليس من باب الاموال اذ لا اثر له في الاصل فكذا في الفرع واحترز بقوله المستنبط من هذه الاصول

عن القياس العقلي والشرعي والذي هو بصدد بيانه هو القياس الشرعي فاحترز به عنه والقياس

العقلي كما يقول العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والاستنباط في اللغة هو الاستخراج كذا قال

في الصحاح وقيل هو استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج وقيل هو استفعال من النبط

وهو الركيه التي اخرجها الحافر يقال عظيم الركيه البير وفي الشريعه هو استخراج الوصف المؤثر من النصوص

وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة في استخراج المعنى من

النصوص التي بها عظمت اقدار العلما وارتفعت درجاتهم قال لولا المشقه لساد الناس كلهم والمناسبة

بين الما والعلم من المناسبه فان الاول سبب حيوة الاشباح والثاني سبب حيوة الارواح ولان في

العلم حيوة الدين كما ان في الما حيوة الارض واليه الاشاره بقوله تعالى فاحييناه به بلدة ميتا

وقوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه اطلق اسم الاحيا فيهما واليه وقعت الاشارة

النبويه في قوله عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون ثم قيل سمي الاجتهاد استنباطا لما ذكران

الوقوف على المعنى المؤثر معسر شاق وهو من ترشيح الاستعاره لان العلم لما كان يحيى بطريق الاستعارة

سمي استخراج المعنى المؤثر من النص استنباطا ترشيحا للاستعاره فان الاستعاره لا بد لها من مستعار له

ومستعار منه لتقي عقب الاستعاره بصفات او تفريع كلام يلايم المستعار منه سميت مرشحة كما تقول

ساورت اسدا هصورا عظيم اللبدتين وجاورت بحرا زاخرا لا يزال تتلاطم امواجه الا ترى ان

الاستنباط من صفات المستعار منه وهو الما كما ان ساورت بالسين المهملة من الصفات الملايمة للمستعار

منه وهو الاسد فانه من المساوره وهي المواثبه وكذا الهصور وعظيم اللبدتين من الصفات الملايمة للمستعار

منه فان الهصور هو الكاسر من الهصر وهو الكسر ولهذا سمي الاسد هصورا واللبده هي الشعر المتراكب بين

كتفي الاسد وفي المثل هو امنع من اللبده وقد شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم بالعين الفواره

في قوله انما مثل العالم كالحمه تكون في الارض يأتيها البعدا ويتركها القربا فبيناهم كذلك اذ غارماؤها فانتفع

بها قوم وبقي قوم يتفكنون الحمه بفتح الحاء غير جارة الما يستشفى بها المرضى وقوله يتفكنون اي يندمون

ويتعجبون من شان انفسهم ما فرطوا فيه من طلب حظهم مع امكانه وسهوله ماخذه مثال المستنبط

من الكتاب قوله اللواطه حرام لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النسا في المحيض الايه فان هذا الحكم فيه معلل

15 بكونه محلا للاذى وهذا المعنى موجود في اللواطه بل هو اقوى لانه لما كان الاذى الطاري المفارق

مانعا من القربان كان الاذى المقارن اللازم امنع وكذا اثبات القطع على الطرار مستنبط من الكتاب وهو

قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما فان علة القطع في السرقه اخذ مال متقوم من الحرز الذي

الخفية لا شبهة فيه على وجه الخفية وقد وجد ذلك في حق الطرار مع زيادة حذاقة وكذا القول بوجوب العدة

بثلاثة اقرا على الحرة ذات الحيض في فرقة بغير طلاق كما في خيار البلوغ وخيار العتق مستنبط من الكتاب

وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء للمعنى الجامع بين الفرقة الثابتة بالطلاق وبين

الفرقه الثابته بغير الطلاق وهو تعرف براة الرحم في الفرقه الطارية على النكاح بعد الدخول ومثال

المستنبط من السنه قولنا تجب الكفارة على المراة التي جومعت في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر اعتبارا

كون الجماع جناية على الصوم لا باعتبار نفس الجماع لكونه مباحا والمراة تشارك الرجل في هذا المعنى بدليل

فساد صومها ومن ذلك قولنا مس الرجل المراة يوجب حرمة المصاهره لقوله عليه السلام من مس امراة

بشهوة حرمت عليه امها وبنتها والمعنى فيه ان المس سبب الوطي والوطي سبب للولد وهذا القدر موجود

في مس المراة الرجل ومن ذلك قولنا ان حكم الربوي يجري في الجص والنوره لان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة

الحديث معلول بالقدر والجنس على ما عرف وهذا القدر موجود فيهما ومن ذلك اثبات سقوط النجاسه

في سور سواكن البيوت من الفاره والحية ونحوهما قياسا على سور الهرة اذ العلة فيه انها الطوف كما نطق

به الحديث وقد وجد ذلك هاهنا ومثال المستنبط من الاجماع قولنا في الزني انه يوجب حرمة المصاهرة

قياسا على الوطي الحلال فان الحرمة هناك باعتبار الجزئية والبعضيه وقد وجدت تلك هاهنا ومن

ذلك اثبات العتق في الاخ المشتري قياسا على الاب والابن اذ العلة ثمه هي الملك مع القرابه المحرمة وفي

المحرميه وقد وجدت تلك العله هاهنا ومن ذلك قولنا في منافع المغصوب انها غير مضمونة وان كان اصلها

وهو المغصوب مضمونا قياسا على منفعة البدن في ولد المغرور فان الصحابة رضي الله عنهم سكتوا عن

تقويم منفعة البدن في ولد المغرور واوجبوا قيمة البدن فكان اجماعا منهم على عدم تقويم منفعة

البدن لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فقسنا على اجماعهم عدا منافع المغصوب
لان هذه منافع ايضا كهذه ومن ذلك ما ذكره في المبسوط فان تقدم القوم رجلا يعني فيما اذا احدث
الامام قبل خروج الامام من المسجد فصلوته وصلاتهم تامة لان تقديم القوم اياه كاستخلاف الاول
قياسا على الامامة العظمى فان ثم استخلاف ابي بكر رضي الله عنه ثبت بالاجماع باستخلاف الناس لحاجتهم
الى الامام كذا هاهنا يصح استخلاف القوم لحاجتهم الى الامام في اتمام صلاتهم ومن ذلك عدم جواز النكاح
الموقت قياسا على نكاح المتعة لانه بمعناه والعبرة في العقود بالمعاني وبيان انحصار حصول الشريعة
في الاربعة المذكورة ان نقول ان هذه الاصول المذكورة اما ان تكون منزلة على رسولنا عليه السلام
اولا الاول ان صحت تلاوته في الصلوة فهو الكتاب والا فهو السنة والثاني ان افتقر الى اتفاق
المجتهدين من هذه الامة فهو الاجماع والا فهو القياس وقيل ان هذه الاصول اما ان تكون قطعية او ظنية
فان كانت ظنية فالقياس وان كانت قطعية فاما ان تكون للبشرية مدخل اولا فان لم يكن فهو الكتاب وان
كان فاما ان يفتقر الى اجتماع الآراء اولا فان لم يفتقر فهو السنة وان افتقر فهو الاجماع قال رحمه
الله اما الكتاب فالقران المنزل الى قوله بلا شبهة اقول هذا شروع في بيان حقيقة كل واحد من الاصول
المذكورة على الترتيب فالكتاب هو القران المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف
المنقول عن الرسول نقلا متواترا بلا شبهة فالقران كالجنس اذ هو مصدر قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته
وضممت بعضه الى بعض وعلى هذا يكون القران بمعنى المقروء والمقروء اعم من المنزل على رسولنا عليه السلام
وعلى غيره فصلح ان يكون جنسا والمنزل وما بعده كالفصول له فبقوله المنزل خرج عنه الكلام النفسي
القائم بذاته تعالى لان ذلك بحث اهل الكلام واما بحث اهل الاصول فانما يتعلق بالكلام الذي هو الحروف
والاصوات وخرج عنه ايضا كلام البشر وقد اختلف اهل السنة في معنى الانزال فذهب الى
ان معناه اظهار القراءة كما يقال انزل بني فلان بسرور وذهب بعضهم الى ان معناه ان الله تعالى افهم كلامه
جبريل عليه السلام وعلمه قرائته ثم اداه جبريل عليه السلام الى الارض وبقوله على رسول الله اي على محمد عليه السلام
خرج عنه الكتب المنزلة غير القران لكونها غير منزلة على رسولنا وبقوله المكتوب في المصاحف خرج عنه
الوحي الذي هو غير مكتوب في المصاحف كالاحاديث القدسية وغيرها ولهذا لو قرا في الصلوة مكان القران
حديثا لا تجوز صلاته وخرج عنه ايضا ما نسخت تلاوته اذ المنزل على رسولنا يتناول المنسوخ وغيره
والمتلو في الصلاة وغيره وبقوله نقلا متواترا خرج عنه الاحاد من القراآت والشواذ منها كقراءة ابن مسعود
وابي بن كعب فاقطعوا ايمانهما وكقراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات فانها وان كانت مكتوبة في مصحفهما
لكن ما نقلت الينا نقلا متواترا وقوله بلا شبهة تاكيد واحكام لقوله نقلا متواترا لان المشهور احد قسمي
المتواتر وبقوله بلا شبهة كيلا يدخل فيه المشهور لما فيه نوع شبهة وان كان قريبا من المتواتر لكونه احاد

الاصل متواتر الفرع وذلك كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام
متتابعات فان قيل لهم قلتم ان قراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات ثبت بطريق الاحاد
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين يثبت بطريق الشهرة قلنا لان العلماء رحمهم الله
تلقوا بقبول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والعمل بها فثبت بذلك شهرتها وتركوا العمل بقراءة
ابي رضي الله عنه فلم تخرج من رواية الاحاد الى ساحة الشهرة والمتواتر ماخوذ من تواترت الكتب
اذا اتصل بعضها ببعض في الورود وهو ما نقله قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب لكثرة عددهم
وتباين اماكنهم عن قوم مثلهم الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم او يكون اوله كآخره
واوسطه كطرفيه ثم انه لما تمكن في المشهور نوع شبهة على ما ذكره سقط به علم اليقين قالوا ولو قرأ
في الصلوة بما تفرد به ابن مسعود رضي الله عنه لم تجز صلاته وذكر في فتاوى قاضي خان رحمه الله ولو قرا
في صلوته ما ليس في مصحف الامام نحو مصحف عبد الله ابن مسعود وابي بن كعب رضي الله عنهم ان
لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكرا ولا تهليلا تفسد صلاته لانه من كلام الناس وان كان
١٦ معناه ما كان في مصحف الامام تجوز صلوته في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولا تجوز في قياس
قول ابي يوسف رحمه الله اما عند ابي حنيفة رحمه الله فانه يجوز قراءة القران باي لفظ كان وعند محمد
رحمه الله تجوز بلفظ العربية ولا تجوز بغيرها ثم الحد الذي ذكره المصنف رحمه الله للكتاب ليس بحقيقي
بل هو رسمي لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل الينا وهما من العوارض الا ترى انه كان في زمن النبي
عليه السلام قرآنا بدون هذين الوصفين وقيل هو حد لفظي لان القران اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم
من الوحي المتلو كالتورية اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليه السلام وانما
لم يتعرض للاعجاز لان ذلك يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يتصور الاعجاز
مما ليس بكلام الله تعالى كذلك اشار اليه في التقويم ولان بعض الاية قران مع كونه ليس بمعجز ويرد على ظاهر
هذا التعريف انه تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان وجود المصحف ونقله فرع تصور
القران فان معرفته كانت ثابتة لهم لغة قبل انزال القران وقبل كتابته في المصحف واذا كان كذلك فلا
دور ويؤيد ذلك ما ذكر في الصحاح الصحيفة الكتاب والجمع صحف وصحائف والمصحف والمصحف قال الفرا
وقد استثقلت العرب الضمة في حروف فكسروا ميمها واصلها الضم من ذلك مصحف ومخدع ومطرف
ومغزل ومجدل الا انه في المعنى ماخوذ من اصحف اي جمعت فيه الصحف والمطرف اي جعل في طرفيه
علمان واحد اي الصق بالجسد وكذلك المغزل انما هو ادير وفتل ولا يقال ان هذا التعريف منقوض
بالبسملة فانها كتبت في المصاحف مع النقل المتواتر ثم لم يجعلوها آية من الفاتحة ولا من اول كل سورة حتى لا
يتادى بها فرض القراءة في مذهب ابي حنيفة رحمه الله ولا يجهر بها في صلاة الجهر لانا نقول الصحيح من المذهب

انه لبيس مما يشهد به ظاهر ما ذكر علماؤنا رحمهم الله

ان البسملة اية منزلة من القران لا من اول السورة ولا من اخرها و ظاهر ما ذكر علماؤنا رحمهم الله يشهد به فانهم قالوا ثم يفتتح القراة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا البسمله عن التعود وادخلوها في القراه ولكن قالوا لا يجهر بها اذ ليس من ضرورة كونها اية من القران الجهر بها بمنزله الفاتحه في الاخريين وانما قالوا يخفي بها ليعلم انها ليست باية من اول الفاتحه فان المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة والسوره في الاوليين وعلى هذا القول يكره للجنب والحايض قراة البسمله على قصد قراه القران لان من ضرورة كونها اية من القران حرمة القراه على الحايض والجنب ولكن لا يتادى فرض القراه في الركعة عند ابي حنيفة رحمه الله لاشتباه الاثار واختلاف العلما وادنى درجات الاختلاف ايراث الشبهه به وما كان فرضا مقطوعا به لا يتادى بما فيه شبهة ولسنا نعني الشبهه في كونها من القران بل في كونها اية تامة فانه لا خلاف في انها من القران في قوله وانه بسم الله الرحمن الرحيم كذا في اصول شمس الايمة السرخسي رحمه الله وقد روي عن محمد بن الحسن رحمه الله ان التسميه اية من القران انزلت للفصل بين السور تبركا بها فكتبت بقلم الوحي لانها اية من الكتاب وكتبت بخط على حده غير موصوله بالسوره لانها ليست من تلك السورة فظهر بما ذكرنا ان التسميه عند ابي حنيفه رحمه الله من القران لكنها ليست باية تامة والدليل على انها من القران كونها مكتوبة بخط المصحف بامر الرسول صلى الله عليه وسلم مع توصية السلف بتجريد القران عما ليس منه حتى انهم كرهوا التعشير والنقط وكونها من القران تقتضي التواتر قطعا لان ما نقل احادا فليس بقران قطعا مع انه ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان التسميه قد نقلت نقلا متواترا وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتدا اخرى حتى نزل عليه جبرائيل عليه السلام في اول كل سورة وحديث القسمة وهو حديث معروف ظاهر على انها ليست من الفاتحة وعن الشافعي رحمه الله ان التسميه اية مستقله من الفاتحة واليه ذهب احمد رحمه الله وهو قول سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك رحمهم الله وذهب القاضي ابو بكر الى انها ليست من القران في غير سوره النمل وبه قال مالك والاوزاعي رحمهم الله ووافقهما ابو عمرو وقالون من قراء المدينة وذهب الامامية الى انها اية من كل سورة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وقيل لا خلاف في الامة ان التسمية من القران لتواترها بعض اية في النمل انما الخلاف في انها هي من القران في اوايل السور ام لا فان قيل انكم اثبتم قراة ابن مسعود رحمه الله فصيام ثلاثة ايام متتابعات كونه قرانا في حق العمل به حيث شرطتم التتابع في كفارة اليمين ولم يوجد في ذلك نقل متواتر ولم تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها اية من القران في حق العمل به وهو وجوب الجهر بها في الصلوة وتادي فرض القراة بها قلنا ما اثبتنا بقراة ابن مسعود رضي الله عنه كون تلك الزيادة قرانا وانما جعلناها بمنزلة خبر رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم للعلم بان قرائته لا تكون الا سماعا منه عليه السلام وخبره مقبول في وجوب العمل به وبهذا الطريق لا يمكن اثبات الحكم في التسميه لان رواية الخبر الصحيح لا يثبت حكم جواز الصلوة وقد مر على هذا كلام يعرف به جواب غير ذلك فان قيل كون الكتاب معجزا دليل على انه قران من غير

نقل متواتر فلو ذكر ذلك في تعريف الكتاب لكان مغنيا عن التواتر قلنا لا خلاف ان ما دون الاية غير معجز وكذا الاية القصيرة فنعلم بذلك ان الاعجاز ليس بشرط لكونه قرانا وان الطريق فيه النقل المتواتر مع ان كونه معجزا دليل على صدق الرسول عليه السلام في دعواه جامر ذكره وليس بدليل على ان ما اتى به كلام الله تعالى اذ من الجايز ان يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز عنه الانام ويكون اية على رسالته كما اقدر عيسى عليه السلام على احياء الموتى فعرفنا ان الطريق فيه هو النقل المتواتر ثم ان كثيرا من مشايخنا رحمهم الله قالوا ان اعجاز القران في النظم والمعنى خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث لم يجوزوا القراة بالفارسيه في الصلاة اذ الفرض قراة المعجز وذلك في النظم والمعنى جميعا قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله والذي يتضح لي انه ليس مرادهم من هذا ان المعنى بدون النظم غير معجز والادلة على كون المعنى معجزا ظاهرة منها ان المعجز كلام الله تعالى وكلام الله تعالى غير محدث والالسنة كلها محدثة فمن يقول الاعجاز لا يتحقق الا بالنظم فهو لا يجد بدا من ان يقول المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به والثاني ان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة واية نبوته القران الذي هو معجز فلا بد من القول بانه حجة له على الناس كافة ومعلوم ان عجز العجمي عن الاتيان بمثل القران بلغة العرب لا يكون حجة عليه فانه يعجز ايضا عن الاتيان بمثل القران بلغته فهذا دليل واضح على ان معنى الاعجاز في المعنى تام ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القراة بالفارسيه في الصلوة وذكر الامام المحقق العلامة سراج الملة والدين السكاكي في المفتاح ان قارئ باب الاستدلال بعد الاتفاق على انه معجز مختلفون في وجه الاعجاز في المعنى ثم منهم من يقول وجه الاعجاز هو انه عز سلطانه صرف المتحدين بمعارضة القران عن الاتيان بما بمثله لا انها لم تكن متعذرة و راعليها فيما بينهم في نفس الامر لكن لازم هذا القول كون المصروفين عن الاتيان بالمعارضة من تعذر المعارضة لا من نظم القران واللازم كما ليس يخفى منتف ومنهم من يقول وجه اعجاز القران وروده على اسلوب مبتدا مباين لاساليب كلامهم في خطبهم واشعارهم لا سيما في مطالع السور ومقاطع الاي مثل يومنون يعلمون لكن ابتداء الاسلوب لو كان يستلزم تعذر الاتيان بالمثل لاستلزم ابتداء اسلوب الخطبه او الشعر ولا شبهة في انها بعد الاتيان بالمثل واللازم كما ترى منتف ومنهم من يقول وجه اعجازه سلامته عن التناقض لكنه مستلزم كون كلام اذا سلم عن التناقض وبلغ مقدار سورة من السور ان يعد معارضة واللازم بالاجماع منتف ومنهم من يقول وجه الاعجاز لا شتماله على الغيوب لكنه يستلزم قصر التحدي على السور المشتملة على الغيوب دون ما سواها واللازم بالاجماع ايضا منتف فهذه اقوال اربعة كما تريها ما تحده اصحاب الذوق من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة والفصاحة ولا طريق لك الى هذا

... من عبده بعهانه كحكمه من يشا وهي النفس المستعده
... الاصول حد ... في العالمين ... قال رحمه الله وهو النظم والمعني جميعا
لدلك فكل ميسر لما خلق له مراده من العالمين هو علم المعاني وعلم البيان
في قول عامه الفقها الي قوله علي ما يعرف في موضعه ان شا الله تعالي اقول القران المذكور عباره عن النظم
والمعني جميعا في قول عامه الفقها اذ التعريف المذكور يدل علي ذلك والمراد بالنظم العباره التي تشتمل عليها
المصاحف والمراد بالمعني ما يدل عليه العباره واللفظ وانما ذكر المصنف رحمه الله النظم دون اللفظ لان
مشايخنا رحمهم الله انكروا اطلاق اسم اللفظ علي القران بان يقال لفظ القران هذا وفلان تلفظ بالقران
ونحو ذلك اذ التوقيف ورد بالتلاوه والقراه لا باللفظ الموهم لمعناه اللغوي وهو الرمي يقال لفظت
الرحي الدقيق اي رمت وتلفظ البحر الزبد اي رمي والنظم هو ترتيب القران وتركيبه المخصوص باسالب
بيان تراكيب العرب واساليبهم ولهذا ذكروا اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان الخاص لا يختص بالقران
يرد ذلك في لفظ الحديث وكتب الفقه وغيرها واورد علي هذا ان النظم يفهم منه الشعر كان ظاهرا يجب
الاحتراز عنه فالاولي ان يقال عباره القران واحترز بقوله في قول عامه الفقها عما قيل ان القران
عباره عن المعني فحسب وما سبق ذكره ان القران عباره عن النظم والمعني جميعا هو الصحيح من قول ابي
حنيفه رحمه الله ومذهبه وقوله عندنا اراد به المصنف نفسه وامثاله رحمه الله اشاره الي ان ما قيل ان
القران عند ابي حنيفه رحمه الله عباره عن المعني فقط ليس بصحيح وقوله الا انه لم يجعل النظم ركنا
لازما الي اخره جواب عما يقال اذا كان القران عباره عن النظم والمعني عنده فلم جوز الصلاه بالقراه الفارسيه
في حالتي العجز والاختيار وتقرير الجواب انه جعل المعني ركنا لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصه
بمنزله التصديق في الايمان فانه ركن اصلي والاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الاكراه ولذلك
قالوا من امن بعد ما تمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه مع كونه مختارا في ذلك ولم يكن ايمانه بامر كان
مومنا بالاجماع نعلم بهذا ان الاقرار يحتمل السقوط فكان زايدا في الركنيه ومن صدق بقلبه وترك
البيان من غير عذر لم يكن مومنا وعلم بهذا الاقرار ركن اصلي وهذا عند الفقها واما عند المتكلمين
فالاقرار شرط لاجرا احكام الاسلام لا ركن وقوله علي ما يعرف في موضعه اي في هذا الكتاب في موضعين
احدهما في باب بيان صفه الحسن للمامور به والثاني في باب معرفه اقسام الاسباب والعلل والشروط
واراد بقوله في موضعه اصول الكلام فان ذلك مذكور فيه بطريق الاستقصا وانما لم يجعل النظم ركنا
لازما في حق جواز الصلوه لانه ورد فيه التخفيف قال صلي الله عليه وسلم انزل القران علي سبعه احرف
وهذا الاظهار التفاوت بين الركن الاصلي وهو المعني وبين الركن الزايد وهو النظم ثم ان جواز الصلاه
بالقراه الفارسيه علي قوله الاول وروي نوح بن مريم رجوعه الي قولهما وعليه الاعتماد والفتوي
وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول الخلاف فيما اذا جري علي لسانه من غير

قصده اما من يعمد ذلك يكون زنديقا او مجنونا والمجنون يداوي والزنديق يقتل ومن مشايخنا
من قال انما يجوز عنده اذا لم يختل نظم القران زياده اختلال بان قرا الحمد المزكت او قرا مكان قوله
تعالي جزا بما كسبا سزا بما فعلا او قرا مكان قوله تعالي معيشه ضنكا معيشه تنكا ولو قرا تفسير
القران لا يجوز بالاتفاق لان ذلك ليس بقران الا تري ان من انشد شعر العرب بالفارسيه لا يكون
منشدا شعرهم فكلام الله تعالي اولي واحق وقال جار الله العلامه في الكشاف اجاز ابو حنيفه القراه
بالفارسيه علي شريطه وهو ان يودي القاري المعاني علي كمالها من غير ان يخرم منها شيا قالوا وهذه
الشريطه تشهد انها اجازه كلا اجازه لان في كلام العرب خصوصا في القران الذي هو معجز بفصاحته
وغرابه نظمه واساليبه من لطايف المعاني ما لا يستقل باديه من لسان الفارسيه وغيرها وما كان
ابو حنيفه رحمه الله يحسن الفارسيه فلم يكن ذلك منه عن تحقيق وتبصر ولا يقال لو كان سقوط النظم عنده
بطريق الرخصه لكان مخصوصا بحاله العذر كقصر الصلاه والمسح علي الخفين وبيع السلم فان قيل لما جاز الاكتفا
بالمعني في الصلاه من غير عذر دل ذلك انه قران لا محاله اذ لا تجوز الصلوه بدون القران وحينيذ
لا يكون للحد المذكور حسنا ولا له لعدم امكان كتابه المعني المجرد في المصحف ونقله متواترا قلنا انما
جاز الاكتفا عنده بالمعني اما لقيام المعني المجرد في حاله الصلاه مقام النظم والمعني او لقيام العباره
الفارسيه الداله علي معني القران مقام النظم المنقول كما قالا في حاله العجز فيكون النظم المكتوب
موجودا تقديرا وحكما فدخل تحت الحد والفرق لابي حنيفه رحمه الله بين جواز الصلوه وساير الاحكام
المختصه بالقران بدليل جريان التحمل من الامام وهذا نوع تيسير فلذلك يسر رحمه الله في الحكم المبني
علي اليسر كذا افاد الاستاذ المحقق ظهير المله والدين محمد البخاري رحمه الله وفايده قوله في حق جواز
الصلاه خاصه انه لو كتب رجل مصحفا بالفارسيه او داوم علي القراه بها يعزر ويمنع عنه اشد المنع
فقد سيل الامام محمد بن الفضل رحمه الله عن هذه المسله بالاستفتا فقيل ما قول الشيخ الامام فيمن
كتب جميع القران بالفارسيه وقد جازت الصلوه بها علي قول ابي حنيفه فقال يجوز مقدار ايتين او ثلاث
ايات واما القران كله فيمنع عنه اشد واخاف علي السايل ان يكون زنديقا او مجنونا فان كان مجنونا يفعل به
ما يفعل بالمجانين وان كان زنديقا فدواوه السيف وانما اجاب رحمه الله بهذه الاجوبه لانه بلغه ان زنديقا
اتي الي خراسان وصار من خواصه فقال له اما نكتب جميع القران بالفارسيه حتي نفهمه وكان
غرضه من ذلك اعتياد الناس قراه القران بالفارسيه وتعطيل المصاحف فلما وقف الامام الجليل
علي ذلك اجاب بما اجاب اذ كلامنا في من لا يتهم بشي من ذلك وقد تكلم في صلوته كله بالفارسيه من كلمات
القران او الكريم ثم القراه لا يجوز عنده باي لسان كان سوي الفارسيه لانها قريب من العربيه في
الفصاحه فاما القراه بغيرها فلا يجوز بالاتفاق ولا يرد علي قوله خاصه سجده التلاوه اذا قريت

بالفارسية حتى تجب سجدة التلاوة عنده سوا علم السامع انه قرا القران اولا لان السجدة جزو من الصلاه فيلحق بها ولهذا يشترط بها ما يشترط للصلاه من الطهاره وغيرها وكذلك سجدة التلاوة تودي بالركوع وبالسجدة الصلبية فصار تقديره لم تحمل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاه وما يلحق بها خاصة اولانها دارت بين الوجوب وعدمه وجبت احتياطا لكونها عباده ولا يرد عليه ايضا ان قراه القران بالفارسية تحرم على الحايض والجنب لان ذلك ممنوع على ما ذكره الامام الاجل جمال الدين المحبوبي رحمه الله في الجامع الصغير في باب تكبيرة الافتتاح جواز الصلوة وجب ان يتعلق بهما وفي ذلك روايه حكم مختص بقراه القران فيتعلق بالنظم والمعنى تحرمه التلاوه في حق الحايض والجنب يعني كما ان الحرمه في حقهما متعلقه بالنظم والمعنى فكذا وجب ان يتعلق بهما وفي ذلك روايه اخرى وهي انها تحرم عليهما ذكرها شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله وقيل انما تحرم تلك عليهما باعتبار انه كلام الله تعالى لا انه قران كما تحرم قراه التوريه والزبور والانجيل اذا لم يكن في ذلك تحريف لان النظم ان فات فالمعنى الذي هو ركن اصلي قايم فبالنظر الى الاول لا تحرم وبالنظر الى الثاني تحرم فيحرم احتياطا وعلى هذا اذا كتب القران بالفارسيه يكره للحايض والجنب مس ذلك كما يكره لهما مس المصحف المكتوب بالعربيه وسيل امير المومنين عمر رضي الله عنه عن قراه الجنب التوريه فقال ان عرف انه منزل لم يقرا قال رحمه الله وانما تعرف احكام الشرع بمعرفه اقسام النظم الى قوله بفضله وكرمه اقول لما بين ان القران هو النظم والمعنى جميعا شرع في بيان اقسامها فقال وانما تعرف احكام الشرع اي الثابته بالقران بسبب معرفه اقسام النظم والمعنى وذلك اي اقسامها بنا ولما ذكر اربعه اقسام في الذي يرجع الى معرفه احكام الشرع وانما قيد ذلك بمعرفة احكام الشرع لان الكتاب بحر عميق فيه علم التوحيد والشرايع والقصص والعبر والامثال والحكم والمواعظ وغير ذلك كما قد قال علي رضي الله عنه جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال فاحترز بذلك عما لا يتعلق به حكم من الاحكام الشرعية الفرعية اذ لم يكن ذلك مما هو بصدده فان قيل ليس شي من القران مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيه وجواز الصلاه وحرمه القراه على الجنب والحايض من احكام الشرع وهي متعلقه بجميع عبارات القران فكيف يصح هذا الاحتراز قلنا هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها بالجميع بل ببعض النصوص من الكتاب والسنه فصح الاحتراز وانما تعرف احكام الشرع بواسطه معرفة اقسام النظم والمعنى لان معرفه تلك الاحكام بالكتاب الذي هو القران والكتاب ينقسم الى هذه الاقسام في حق الاحكام فتكون معرفه الاحكام مرتبة على معرفة اقسام النظم والمعنى ثم القسم الاول من الاقسام الاربعة في معرفه وجوه النظم صيغة ولغة وانما قدم هذا القسم لان البحث فيه يتعلق بالمفردات وفي غيره بالمركبات على ما يعرف والمفردات

ابدا

ابدا مقدمة على المركبات كما في الحسيات فان الواحد قبل الاثنين في الوجود فكذا في ترتيب البيان طلبا للمناسبه بقدر الامكان ولان المعنى انما يفهم من اللفظ فكان هو سابقا والسبق من اسباب الترجيح والوجه هو الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه والصيغه فعله من الصوغ بمعنى المفعول والصوغ مصدر صغت الشي والصياغه عمل الصايغ ثم قوله صيغة ولغة متباينان لان ضرب له دلالتان احدهما بحسب الصيغه وهي ما دل عليه صيغة ضرب ووزنه من وقوع الضرب الذي هو استعمال الة التاديب في محل صالح له على جهة الايقاع في الزمان الماضي وهذه الدلاله تختلف باختلاف الصيغ الا ترى انه اذا قلت يضرب او سيضرب كيف تحول وقوع الضرب من الماضي الى الحال او الاستقبال ١٧ اذا
والدلاله الاخرى بحسب اللغة وهي ما دل عليه مادة هذا التركيب وهي الضاد والراء والباء وهي نفس الضرب وهذا المفهوم لا يتغير بتغير الصيغ من الماضي والمستقبل والامر واسم الفاعل واسم المفعول وغير ذلك وانه موجود في جميع الصيغ المذكوره كجوهر الذهب مثلا في المصوغات المختلفة فان معنى الذهبية في الكل موجود مع اختلاف اسامي المصوغات منه كالسوار والخاتم والتاج ونحو ذلك وبهذا يعرف الفرق بين الدلالتين الصيغه واللغويه وقيل هما مترادفان وفيه ما فيه وانتصاب صيغة ولغة على المصدر المؤكد لغيره لان وجوه النظم تحتمل غير ما ذكر كوجود الاستعمال ووجوه الوقوف على المراد وقد ذكر احد المحتملات فكان مصدرا مؤكدا لغيره فكذا هذا او على التمييز كما يقال الدليل لغة والسنه لغة والاجماع لغة كذا الدلاله تنقسم الى دلاله شرع ودلاله لغة ودلاله عرف ولما كانت محتمله وذكر احد المحتملات كان مصدرا مؤكدا لغيره فكذا هذا او على التمييز من الوجوه اي من النسبه الاضافيه كقولهم لله دره فارسا او من النظم على ما يعرف بالتامل ثم ان الكتاب ينقسم ثمانين قسما الاول في معرفه وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمأول الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ثم الاربعة التي تقابل هذه الاربعة وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعه ايضا الحقيقه والمجاز والصريح والكنايه الرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعه ايضا الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضايه صار هذا المجموع عشرين قسما ثم بعد معرفه هذه الاقسام قسم خامس وهي اربعه اوجه ايضا الاول مواضعها اي مواضع هذه الاقسام في حق معانيها لغة الثاني معرفه ترتيبها عند التعارض اي ايها يقدم واي يوخر حاله التعارض كالمحكم فانه يقدم على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر الثالث معرفه معانيها شريعة كما نقول في حد الخاص والعام شرعا الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى فان من الالفاظ ما يغير شرعا عن موضوعه الاصلي لغة كالصلاة والزكوة الوجه الرابع

معرفه احكامها وهي الامارات الثابته بعده الاقسام من الحل والحرمة وغيرهما واذا ضربنا هذه الوجوه الاربعة في العشرين المذكور صارت اقسام الكتاب ثمانين ودليل حصر كل نوع مما ذكرناه نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى ثم ان بعضهم قال الاقسام الثلاثة اقسام النظم والقسم الرابع وهو معرفه وجوه وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام هو قسم المعنى بدليل ان المصنف رحمه الله ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم وفي وجوه البيان بذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون القياس والاشاره لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى الا ان المعنى لما كان مفهوما من العبارة سمي استدلالا بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فتصلح ان تكون من اقسام المعنى بهذا الطريق اذا
ويجوز ان يكون جميع هذه الاقسام للنظم والمعنى على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضا راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضا من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى لا يفهم فيهما بدون اللفظ ايضا قال الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله وهذه الاوجه الثلاثة كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقه مراد المصنف وذكر الشيخ رحمه الله جعل معرفه وجوه الوقوف عليها ولكن لما تعذر المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفه وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تبعا اعلم انه اورد بعض شارحي هذا الكتاب على هذا المحل ان التقسيم على ثلاثه انواع تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا ذاتيا اذا قسمت الجسم الى حيوان وجماد كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس كان كل واحد منهما جسما وحيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقه فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل على المجموع وتقسيم الشي باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابه دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم من غيره في الخارج وليس ما نحن بصدده من القبيل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على ماخذ العام بانه عام ولا على ماخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب ولا من القبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزا الخاص وكذا معرفه معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من القبيل الثالث لان معرفه ماخذ اشتقاق لفظ خاص ليس وصفا حقيقه للخاص هو لفظ الطواف

اوالركوع

او الركوع او السجود مثلا كان معرفه ماخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا حقيقة الانسان وكذا معرفه معناه وحكمه وترتيبه ليس من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان ماخذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الغير في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكوره اوصاف كل فرد باعتبار تعلقاته بمتعلقاته او صح ان يقال الخاص الذي ماخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم من غيره بما يخصه ليظهر فائده التقسيم اقول الجواب عما ذكره المعترض اولا هو انا لا نسلم انه لا بد في التقسيم ان يكون مورده مشتركا بين جميع الاقسام لصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم ولذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان كما اشار اليه في شرح الصحائف
(٢٠) في بحث الوجود واما قوله ولا من القبيل الثالث الى اخره فنقول انه ليس كذلك فان التقسيم المذكور في الكتاب هو تقسيم الشي باعتبار اوصافه اذ معرفة ماخذ الاشتقاق ومعرفة معناه وحكمه وترتيبه اوصاف للخاص واخواته باعتبار تعلق ذلك الوصف بكل فرد من تلك الافراد وكل قسم من الاقسام المذكوره يتميز من غيره بما يخصه على ما يعرف في موضعه مفصلا هذا ما خطر في خاطرك والله اعلم بالصواب قوله والثاني في وجوه البيان قوله والثاني في وجوه البيان بذلك النظم يتعلق بالمركبات لانه يبين المعاني الثابته بالمفردات ثم البيان يحتمل التزايد الا ترى ان الظاهر يحتمل نفس الظهور وظهورا واضحا وزائدا على ذلك وذلك كقولنا جاء زيد فانه ظاهر في مجي زيد لكنه يحتمل المجاز وهو مجي خبره او كتابه فيزيد المتكلم لفظة نفسه في كلامه لقطع ذلك الاحتمال واذا لم يتبين مراده بذلك وكالعام فانه ظاهر في تناول افراده لانه يحتمل الخصوص فيقطع المتكلم ذلك الاحتمال بابيانه محكمة كلهم لكنه مع ذلك يحتمل التفرق فيقطع ذلك الاحتمال بلفظ اجمعون ونحو زيادة في الوضوح ولهذا قال رحمه الله في وجوه البيان على سبيل البيان لطرف وقوله في البيان بذلك النظم الى البيان المتعلق او المختص بذلك النظم او البيان بسبب ذلك النظم ولا يصلح ان يكون الباء للاستعانه لان المتكلم انما يبين المعاني الثابته بالنظم بالفاظه فيكون النظم محلا للبيان من جهه المتكلم لا الة لبيانه قوله والرابع في معرفه وجوه الوقوف على المراد اي مقصود الشارع وعلى المعاني المتعلقة بمقصوده اي كيف يقف المجتهد على ثبوت الحكم بطريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضا وقيل ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب

ونقوله المراد
وتقرر الى المعنى الوضعي وتجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله
اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى القسمين
الاولين وانما قال على حسب الوسع والامكان اي على قدر طاقة العبد واصابه التوفيق لان
جميع العلوم الدينيه في القران دل عليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وانما ياخذ كل واحد من المجتهد من ما هو المقصود
بقدر وسعه وامكانه والوسع والامكان مترادفان هاهنا ثم الدليل على انحصار النظم والمعنى
فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع في الاربعة التي سبق ذكرها هو ان التصرف في الكلام اما من
جهة المتكلم او من جهة السامع والاول اما في اللفظ او في المعنى فالذي في اللفظ ان كان بحسب
الوضع فهو الخاص الى المأول وان كان بحسب الاستعمال فهو للحقيقه الى الكنايه والذي في المعنى هو
الظاهر الى المحكم والثاني هو الاستدلال بعبارة النص الى اقتضايه وقيل ان اقسام الكلام ومعناه
لا يخلو اما ان كان بحسب المتكلم او بحسب السامع فان كانت بحسب المتكلم فلا يخلو اما ان كانت
المفرد او في المركب فان كانت في المفرد فهي القسم الاول وان كان في المركب فلا يخلو اما ان
كانت للبيان او لا فان كانت للبيان فلا يخلو اما ان كونها بيانا لمعنى في ذاتها او لمعنى في غيرها
اقترن بها فالاول القسم الثاني والثاني القسم الثالث واما المركب الذي ليس هو للبيان فليس
مرادا وان كانت بحسب السامع فهو القسم الرابع وبهذا الانحصار يعلم ايضا ان اقسام النظم ثلاثه
وقسم المعنى واحد وهو الذي يتعلق بالسامع قوله وانما تتحقق معرفة هذه الاقسام باربعه اخرى في مقابلتها
قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في هذا الموضع القسم الاول والثالث بعضه يضاد البعض اذ الخصوص
يضاد العموم والحقيقه تضاد المجاز فلا يحتاج الى اقسام اخر بخلاف القسم الثاني لان الكل ظهور والظهور
لا يضاد الظهور وتوضيح ذلك ان الخاص ضد العام اذ الخاص لا يتناول الا الفرد الواحد والعام يتناول
جمعا من المسمات فكان الاختلاف بينهما في غاية العناد وكذا المأول ضد المشترك والمجاز ضد الحقيقه
والكنايه ضد الصريح وليس النص بضد للظاهر وكذا المحكم مع المفسر لان في الكل معنى الظهور والظهور
ليس بضد للظهور لامكان اجتماعهما وبدليل ان الاقوى في البيان من تلك الاقسام يتضمن الادنى
فان النص يتضمن الظاهر والمفسر يتضمن النص والمتضمن لا يكون مضادا للمتضمن واذا كان كذلك
فاستدعى هذا القسم ذكر الاضداد وبضدها تتبين الاشيا وانما قال رحمه الله واصل الشرع
هو الكتاب والسنه بعد قوله اصول الشرع ثلاثه لان الاقسام المذكوره وهي الثمانون انما توجد في
الكتاب والسنه لا في الاجماع او لان الاجماع يجوز ان يكون مبنيا عليهما دون عكسه فكانا اصلين
من كل وجه بخلاف الاجماع فلذلك خصهما بالذكر وقوله فلا يحل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل

أي في الكتاب ولم يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنه لانه في بيان
الكتاب دون السنه فافرده بالذكر ومحافظة النظم عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان
او عن المحافظه التي هي ضد الترك والتضييع اي يجعله نصب عينيه جاهدا في معرفة اقسامه ومعانيه
غير مجاوز عن حدوده وقوله مفتقرا ومستعينا وراجيا عن الضمير المنصوب في يلزمه قال رحمه الله
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد الى قوله بعد البيان اللغة والمعنى اقول اقسام وجوه النظم اربعه
وهي الخاص والعام والمشترك والمأول ودليل الحصر ان اللفظ المفرد اما ان يكون موضوعا بازاء فرد
واحد او افراد كثيره فان كان الاول فهو الخاص وان كان الثاني تناوله الافراد بحسب الانتظام
والشمول او بحسب البدل فان كان الاول فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح بعض افراده بغالب
الرأي او لا الاول الثاني المأول الثاني المشترك وقيل اللفظ الدال على مسمى اما ان كان محتملا مسمى من المسميات المختلفه حقايقها
او لا الاول وهو المشترك قبل التاويل وهو المأول بعده والثاني ان يتناول بمعنى واحد افرادا
متفقة الحدود او لا الاول هو المشترك قبل التاويل وهو المأول بعده والثاني اما ان يتناول
الخاص
بمعنى واحد افرادا متفقه الحدود او لا الاول هو العام والثاني هو الخاص اما الخاص فكل لفظ
وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركه فهو كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
٢١ فقوله كل لفظ جنس يتناول الخاص بانواعه ويتناول العام والمشترك والمأول وقوله
وضع احترازا عن المهملات وما يكون دلالته بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال
وقوله بنفسه احترازا عن المجاز لان يعتنبه باز القرينه وقوله لمعنى واحد اي غير ذي
افراد وضعا احترازا عن العام فانه ذو معنى وافراد وضعا وقوله وقوله على الانفراد احترازا
عن المشترك والمأول اذ المعنى من الانفراد كون اللفظ مختصا بمسمى واحد على وجه لا يتناول
غيره والمشترك يتناول غيره وكذا المأول وان كان بعضه مرجوحا وانقطاع المشاركه
من لوازم الانفراد فذكره بعده على وجه التأكيد وقيل قوله واحد خرج به المشترك
لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا لانه ليس بخاص ولا عام
عند مشايخنا لان المطلق ليس يتعرض للوحده ولا للكثرة وبقوله على الانفراد خرج العام
لانه شامل للافراد وهذا التعريف تعريف جامع شامل لخصوص الجنس كالانسان فانه خاص
من بين ساير الاجناس ولخصوص النوع كرجل فانه خاص من بين ساير الانواع ولخصوص العين
كزيد فانه خاص من بين ساير الاعيان لكن خصوص العين لا يتعدد بوجه ما لانه لا يشارك
في مفهومه شي وخصوص الجنس يتعدد بتعدد الانواع وخصوص النوع يتعدد بتعدد
الاشخاص اذ في مفهومها شركه فافرده بالذكر بعد ان كان التعريف شاملا له وقال وكل

اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وذلك لشرفه وفضيلته كأنه من جنس آخر فأراد التغاير في الوصف
بنزل منزلة التغاير في الذات كما أفرد جبريل وميكائيل عليهما السلام في الذكر في قوله تعالى من كان عدوا
لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل بعد أن كان لفظ الملائكة شاملا لهما وقيل جاز أن يكون
كلاهما عبارتين عن معبر واحد وإنما أورد كليهما تبركا بلفظ المشايخ رحمهم الله فإن بعضهم عرف الخاص
بذلك وبعضهم بذا الاوجه أن يقال قوله كل لفظ وكل اسم بيان لقسمي الخاص اذ الخاص قسمان علم وغير علم
فكان المراد بقوله كل لفظ الى آخره ما ليس بعلم وهو خصوص الجنس والنوع خصوص الجنس والنوع
تحت المعنى ولا يدخل اسماء الاعلام تحت المعنى فلو اقتصر على قوله كل لفظ وضع لمعنى واحد لم يكن
خصوص العين داخلا فيه فلا يتم التعريف فقوله لمعنى واحد اي غير علم كالعلم والجهل والضرب
والشتم والركوع والسجود ونحو ذلك مما ليس تحته من الافعال المعلومة المعاني على وجه الانفراد
وقوله وكل اسم لمسمى معلوم اي لعلم نحو زيد وعمرو وما شاكل ذلك مما سماه حتى تدخل تحته جميع
اسماء الاعيان المعلومة المعاني على وجه الانفراد فإن اسم الخاص مطلق عليهما ومثل ذلك فعل أهل
النحو في فصلهم بين الحال المنتقلة والمؤكدة بتعريف على حدة لتغايرهما في حقيقتهما فقالوا الحال هي
اللفظة الدالة على هيئة فاعل او مفعول والمؤكدة هي التي تجيء على اثر جملة عقدها من اسمين لا عمل لهما
والتعريف الجامع لقسمي الخاص هو ما يوجب الانفراد وقطع المشاركة واليه اشار رحمه الله بقوله
فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة وقوله ها هنا يقطع الشركة وقوله فيما
قبله وانقطاع المشاركة بعد قوله على الانفراد تصريح بلازم لم يذكر قبله لا أن يكون ذلك محتاجا اليه
في التعريف لما أن اللفظ كان موضوعا لمعنى واحد على الانفراد يلزم منه انقطاع المشاركة لا محالة وقيل
قوله لمعنى احترازا عن المشترك فإنه موضوع بإزاء المعاني المختلفة وقوله معلوم احترازا عن المأول فإنه
ترجح فإنه وضع بإزاء معنى غير معلوم حقيقة وقوله على الانفراد احترازا عن العام فإنه وضع بإزاء معنى
معلوم لكن لا على سبيل الانفراد بل على سبيل الانتظام والشمول وقيل قوله معلوم احترازا عن المشترك
فإنه وضع بإزاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام فإن المشترك اذا وقع في تركيب خصوصا
في موضع الاثبات لا بد أن يكون احد المعاني مرادا على وجه الابهام فإن قيل اليس أن الرقبة في قوله تعالى
فتحرير رقبة اسم خاص عندنا مع أنها مبهمة قلنا الرقبة مطلقة فكانت متعرضة للذات دون الصفات
والابهام فيها من حيث الصفات اذ هي تحتمل الكافرة والمؤمنة والصغيرة والكبيرة والسوداء والبيضاء
باعتبار أن الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف ومثله لا يضر اذ هو موجود في رجل ونحوه
بخلاف الابهام في المشترك فإنه باعتبار الحقيقة ثم الخاص مشتق من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد
به مما يشاركه غيره ومن قولهم خاص فلان اي منفرد به على وجه لم يخالطه غيره وخص فلان بكذا

اي انفرد بي والخاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال عن اسباب نيل المال وفي الصحاح
الخصاصة والخصاص الفقر ومنه خاصة الناس للعلماء والفقهاء وذلك لعدم مزاحمة العوام اياهم فيما
اختصوا به من العلم والحكمة وقيل لقلتهم وقوله فإذا أريد به اي بالخصوص خصوص الجنس قيل انسان
الى آخره وهذا في عرف أهل هذا الفن من اصحابنا رحمهم الله حيث قالوا للانسان جنس وللرجل نوع
لأنهم لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم وإنما يذكرون
تعريفات توقف بها على معنى اللفظ وتحصل بها التمييز احترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم
دونها بخلاف أهل المعقول فإنهم قالوا للانسان نوع وللرجل صنف وقال الامام الكردري
رحمه الله فالخاص يتنوع الى خصوص الجنس كالجنس والى النوع كالرجل والى العين كزيد وهذا التنويع
من حيث الشرع دون اللغة فإن الشرع جعل الانسان جنسا لما عرف في اسر التوكيل وجعل الرجل
نوعا والمرأة نوعا لما عرف من صلاحية الرجل للنبوة وللامامة الكبرى والصغرى ولامور أخر يكثر
تعدادها ثم من هذا وقع هذا التنويع في الشرع وقوله لهذا البيان اللغة والمعنى اي هذا الذي ذكرناه
في قسم الخاص هو بيان الخاص لغة وبيانه معنى اي تعريفا وتحديدا واللغة من لغي بالكسر لغي اذا لهج بالكلام
واصلها لغي او لغو والهاء عوض جمعها لغى نحو برة وبرى ولغات ايضا نحو ثبة وثبات كذا في الصحاح واورد
على تعريف الخاص أن في التعريفات يجب أن يجتنب عن التعرض للافراد اذ التعريفات للحقائق ولفظ كل
متعرض للافراد اذ التعريفات للحقائق واجيب عن ذلك بأن المراد به الكل المجموعي لا الافرادي اذ
الخاص ليس عبارة عن لفظ واحد وضع لمعنى واحد على الانفراد بل عن جميع الالفاظ المتصفة بهذه الصفة
فكأنه قال هو جمع الالفاظ الموضوعة للمعنى المذكور واللفظ ما يتلفظ به الانسان من الاصوات المقطعة
قلت حروفه او كثرت تلفظ به حكما او حقيقة وذلك ليدخل فيه الضمائر المستكنة فإنها وإن لم تكن
ملفوظا بها حقيقة فهي ملفوظ بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تأكيدها والعطف عليها والابدال
منها كقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فإن من مرفوع المحل على البدل من الضمير
في يرغب والوضع عبارة لمعنى عبارة عن تخصيص لفظ بالدلالة عليها اي على معنى وقيل الوضع تخصيص
شيء بشيء متى اطلق او احس بالشيء الاول فهم الشيء الثاني وهو مأخوذ من الوضع اللغوي وهو جعل الشيء
في حيز معين قال رحمه الله ثم العام بعده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى الى قوله
وإن كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص اقول العام بعد الخاص اي في الوجود لا عند العام لأن
الخاص بمنزلة الجزء والعام بمنزلة الكل والجزء مقدم على الكل طبعا فكذا وضعا ثم العام عبارة عن كل لفظ
ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد من الاسماء هو المسميات وهي الافراد وإنما قال رحمه الله
من الاسماء اتباعا للفظ التقويم ثم فسرها بما هو المراد منها وهو المسميات وقوله يعني معنى اي لأنه يستعمل

وقوله ينتظم جمعًا اي

في محل التفسير مثل كلمة اي فقوله كل لفظ جنس يتناول العام وغيره وقوله ينتظم جمعًا احتراز عن الخاص والمشترك والمأول والمعهود

جمعًا مطلقا غير مقيد بمعهود ولا مقدر بعدد مخصوص احترازا عن الخاص والمشترك والمأول فلان تناولها الافراد على سبيل

واسما الاعداد والنكرة نحو رجل اما الخاص فظاهر واما المشترك والمأول فلان تناولها الافراد على سبيل

البدل لا على سبيل الانتظام اذ المراد من الانتظام هو الشمول دفعة واما المعهود فانه ليس بعام

بالاتفاق واما اسما الاعداد نحو الخمسة والعشرة وغيرهما فانها من قسم الخاص لانها اسم موضوع لمقدار معين

لو اسقط منه واحد او زيد عليه واحد لا يطلق عليه ذلك الاسم بخلاف العام فانه يتناول جمعا غير

مقدر ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمس مائة لا تقبل

الشهادة وكذا لو قال طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلاثا لم يقع شي عنده لان الالف اسم لعدد

خاص فلا يحتمل ارادة ما دونه كذا ذكر في شرح الجامع الصغير واما الاسم واما الاسم النكرة في

سياق الاثبات فلان شموله بطريق البدل ايضًا فلذلك زدنا القيود المذكورة ليندفع الصور

المذكورة وقوله جمعًا يدل على بعض تلك القيود لانه مطلق وفي بعض ما ذكرنا من الصور نوع

قيد يعرف عند التامل والبعض الاخر يدل عليه لفظ الانتظام وهو الشمول دفعة وقوله

جمعًا احترازا عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسما الاعداد في الخصوص وقوله

من المسميات احتراز عن الشيات فانها غير المسميات بالاتفاق وهي ما قامت بالمسمى واما قوله تعالى

ولله الاسما الحسنى فالمراد منها الشيات لا المسميات فان الله تعالى غير متعدد بل تسميته بالاسما

متعدده وقوله لفظا او معنى تفسير الانتظام لا تستقيم له اذ التقسيم في التعريف باطل

لان التقسيمات لمعرفة الكليات بواسطة الجزئيات كقولنا العالم اما اعيان واما اعراض فيعرف جميع

العالم بعد التقسيم والتعريف لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليات فكانا على طرفي نقيض فلا يجوز ان

يجعلا معرفين عن معنى واحد وقيل انما قال رحمه الله هو تقسيم للانتظام لئلا يظن انه من تتمة الحد ولا

ولا يستقيم ذكر كلمة او في الحد لانها وضعت لاحد الامرين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك ومقام

ذكر الحد مقام ذكر الخبر والحد وضع لتعريف الماهية بدون الشك فكان موضوع الحد على خلاف

موضوع كلمة او فلذلك لم يستقم ذكرها في موضع ذكر الحد فالعام لفظا كزيدين ومسلمين والعام

معنى نحو ما ورهط وقوم وقيل قوله من المسميات احترازا عن اسما الاعداد فان الاسم الواقع على

الثلاثة كان فوقها من الاعداد لفظ ينتظم جمعًا لكن ذلك الجمع ليس مسميات له بل هو مسمى واحد لان ذلك

الاسم موضوع لذلك المقدار بحسب حتى اذا زيد على ذلك المقدار واحدًا او نقص منه واحدًا لا يطلق

عليه ذلك الاسم والاستغراق في العام ليس بشرط عند اكثر مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب

الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له

بحسب وضع واحد واحترز بقوله المستغرق لجميع ما يصلح له من النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية

وجمعا وبقوله بوضع واحد عن اللفظ المشترك وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز

التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ثم العموم لغة هو الشمول يقال

مطر عام اذا شمل جميع الامكنة وخصب عام اذا عم كل الاعيان ووسع كل البلاد ومنه سميت النخلة الطويلة

عميمة قيل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهوا اكثر من غيرها وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل وتقول

العرب عمهم الصلاح والعدل اي شملهم ومنه عامة الناس وهم اهل السفه والجهل لكثرتهم والقرابة اذا توسعت

انتهت الى صفة العمومة وبيان ذلك ان القرابة الاولى هي قرابة الزوجية كما كانت لادم مع حوا عليهما السلام

ثم قرابة الابوة ثم قرابة البنوة ثم قرابة الاخوة ثم قرابة العمومة فقد اتسعت القرابة بالانتها اليها لانها القرابة

البعيدة وانما قال انتهت الى صفة العمومة مع ان القرابة توجد بعدها كاولاد العم واولاد الخال وغيرهم

لانه اذا اراد بالقرابة المذكورة ~~القرابة~~ القرابة المحرمة للنكاح وانها تنتهي بالعمومة والخؤولة وتقول ان

اولاد العم ليست من الاقربا شرعًا بدليل ان من اوصى لاقاربه فهي للاقارب من ذي رحم محرم منه ولا يدخل

ولا يدخل في الوصية غير المحرم ثم ذكر العمومة هاهنا دون الخؤولة مع انهما استويا في حق حرمة النكاح

٢٣ لما ان النسب الى الابا والعم من اقارب الاب دون الخال ثم العام كاسم الشي فانه يتناول كل الموجودات

ولا يتناول المعدوم الممكن عند اهل السنة والجماعة وعند ابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة

خلافا للباقين من المعتزلة ولا يتناول المعدوم الممتنع بالاتفاق وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله يتناول

كل موجود وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص لان ذلك ليس بمانع لشمول الانسان زيدا وعمرا

وغيرهما مع تعرف كل منهم باسمه الخاص دونه بذلك وقوله عندنا احترازا عن القول بالاشتراك كما ذكره

الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ولا يقال ان العام يتناول افرادا متفقة الحقيقة وليس كل الاشيا

كذلك وفيها المتغايرات كالجوهر والعرض والحركة والسكون والحيوان والجماد فكيف يكون اسم الشي

عاما لانا نقول ان كل الاشيا متفقة الحقيقة باعتبار قيام معنى الشيئية وهو الموجود في الجميع فان اسم

الشي يتناول الجوهر باعتبار الوجود لا باعتبار الجوهرية فكان متناولا للعرض ايضا بذلك الاعتبار لان

العرض موجود واذا كان كذلك كانت افراد الشي متفقة الحقيقة لان معنى الوجود موجود في كل الاشيا ثم

ان اسم الشي كما يطلق على المحدثات يطلق على القديم تعالى لكنه يطلق على المحدثات بمعنى الشي بمعنى الثاني ثم الغرض

من ايراد الشي بعدها اورد نظير العام المعنوي مرة ان يبين انه عام معنوي لا لفظي كما ظنه الامام القاضي ابو زيد

رحمه الله وانه عام لا مشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسئلة خلق

الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شي وقالوا الشي اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الاعيان

والاعراض اعترض الخصوم بانه خص منه ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به لخروجه عن

كونه محدثا فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بان الشي مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق وان اعتبر معني الوجود فكذلك ايضا لانه مطلق علي واجب الوجود وعلي غيره فاذا اريد به الحدوث يمتنع دخول القديم تحته كما في ساير الاسماء المشتركة والعامة سلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لا يمنع الدخول تحت اسم عام وهذا معني قوله وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص قال رحمه الله وقد ذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني الي قوله والصحيح انه سهو اقول قد ذكر ابو بكر الجصاص رحمه الله في تعريف العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني الي قوله او من الاسامي والمعاني علي ما نقله الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وهذا المذكور من الجصاص سهو لان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها كما في افراد المشترك اذ عندنا انها لا يكون معني واحدا وان كانت افرادها كثيرة كالعلم فانه معني واحد وهو نوع تاليا للجهل والظن والشك عن قام به وان كانت له افراد من علم الكلام والاصول والفقه وغير ذلك فان قيل لفظ العرض يتناول الحركة والسكون والسواد والبياض وغير ذلك وانها معان فصح قوله او المعاني قلنا لفظ العرض لا يتناول ما ذكر باعتبار كونها معاني بل باعتبار معني واحد وهو ما يستحيل دوامه الذي هو معني العرضية لان في الكل معني العرض قائم فثبت ان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وعند اختلافها لا ينتظمها لفظ واحد وانما يحتمل ذلك اللفظ كل واحد منها علي الانفراد ويسمي هذا مشتركا لا عاما لان افراد العام متفقة لا مختلفة ولا عموم للمشترك عندنا وقد ذكر الجصاص في كتابه بعد هذا البحث في المشترك انه لا عموم له فعرفنا ان هذا سهو منه في العبارة او مأول وتأويله ان المعني الواحد لما تعدد محله باعتبار عموم المحال سماه معاني مجازا لتعدد محاله كما يقال مطر عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة معني واحد قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قلت علي هذا ينبغي ان يكون كل العموم مجازا لان المعني واحد في كلها وانما تعدد وتكثر باعتبار المحال ويعرف هذا في علم الحكمة قال رحمه الله لا يكون كل العموم مجازا علي ما قلت لان العام الذي نحن فيه الذي يستدعي الافراد انما هو في الخارج دون الذهن ولا شك ان ما في الخارج مشتمل علي احاد وافراد وما تقول من اتحاد المعني في العمومات في الذهن دون الخارج فوضح السبيل والمعني الواحد الذي يعم باعتبار محاله هو واحد في نفسه وانما يكثر باعتبار المحال وهذا مجاز بلا شك كذا ذكر رحمه الله وفرق بينهما بين شمول المعني الكلي للجزئيات وبين شمول المطر باعتبار الخارج وشمول المعني الكلي باعتبار الذهن قيل وهذا الفرق ضعيف لامكان اعتبار الشمول بالعكس الا ان يخص المعني الكلي بما لا وجود له في الخارج كشريك الباري وبحر من زيبق وعلي هذا يظهر الفرق بينهما وقيل كانه اراد من المعاني محال المعاني بطريق المجاز اطلاقا لاسم الحال علي المحل كما في قوله تعالي خذوا زينتكم عند كل مسجد اي خذوا ثيابكم بذلك الطريق لان محل الزينة الثوب كما جاز عكسه في قوله تعالي عند كل مسجد اي عند كل صلاة اذ المسجد محل الصلاة لكن هذا التاويل انما يستقيم ان لو قال ما ينتظم جمعا من الاسماء والمعاني لان

كله او لاحدهما وهنا ليس الكلام لاحدهما بل لهما جميعا لانه قال في تعريف العام ما ينتظم جمعا من الاسماء ومعاني تلك الاسماء بحسب اختلاف المحال صارت كانها جمع فكان اللايق والمعاني او لان المعاني وان كانت تتعدد مجازا بتعدد محالها لكنها لا تنفك عن المحال فكان المناسب ان يقول والمعاني ليشملها اذ المراد ذلك والصحيح انه سهو لان او لاحد الشيين والعام يشمل كلها فلا يصح هذا التاويل الا ان يجعل او بمعني الواو وفيه بعد لانه يودي الي خلاف الظاهر وهو تغيير كلمة او او لان التاويل يفضي الي استعمال المجاز في التعريف وذلك نوع اخلال او في بعض نسخ كتاب الجصاص ما ينتظم جمعا من الاسامي والمعاني وقال الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله معني قوله سهو او مأول انه لا يخلو من ان يراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة او مجازا فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعددها في الذهن وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رايت انسانا ثبت في ذهنك معناه ثم رايت اخر واخر لا يثبت معني اخر في ذهنك وان كانت انسانيه عمرو وزيد اخرا اذا رايت اسدا او فرسا او غيرهما يثبت معني اخر في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد علي سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان يكون متفقة فاذا اختلف المعاني اختلف افراد العام فلا تدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمي مشتركا ولا عموم له عندنا وان اراد الثاني امكن تصحيحه لان المعني الواحد يسمي معاني مجازا لتعدده في الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا انفا وقال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الجصاص لم يرد بقوله او المعاني عموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينتظم جمعا من الاعيان والاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهي المعاني فجعل رحمه الله حقيقة وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعني اعم منها كما في قولنا المعاني والمعارف وقوله ما ينتظم دون لفظ ينتظم اشارة الي ان العموم عنده حقيقة في المعاني كما في الالفاظ واليه ذهب بعض اهل الاصول لان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهذا يصح في المعاني كما يصح في الالفاظ ولذلك يقال عمهم المطر والخصب والخوف باعتبار المعني من غير ان يكون هناك لفظ وذهب اصحابنا سوي الجصاص رحمه الله الي ان العموم حقيقة في الالفاظ مجاز في المعاني وبه قال الاكثرون واستدلوا علي ذلك بان المراد من العموم امر واحد ينسب الي المدلولات الكثيرة نسبة واحدة وعموم المطر ونحوه ليس كذلك اذ المطر الحال بهذا في تعريف العام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات نسقا علي ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ولا مجازا وهو قول في غاية السقوط قال رحمه الله واما المشترك فكل لفظ احتمل معني من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء علي اختلاف المعاني الي ان العموم ليس من عوارض قوله علي ما تبين في موضعه اقول المراد من المشترك المتردد فيه والمعاني المختلفة مشتركة والمشترك

فيه عبارة عن كل لفظ احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسما المختلفه المعاني على وجه الانفراد من جملة تلك المعاني او الاسما الا واحدا معينا وبهذا القيد خرج المطلق لانه يتناول واحدا شايعا في الجنس يتعين باختيار من فوض اليه واما المشترك فلا شيوع فيه ولكن يتناول الافراد على السوا بل يوجب حكما لكل ماله من التساوي اما ان يكون في الاجتماع في التناول او في احتمال التناول وقد انتفى عن المشترك معنى التساوي في الاجتماع في التناول كالعام لان افراد المشترك قد تكون متضادة كالقرء فتعين معنى التساوي في ~~الاجتماع~~ (الاحتمال؟) وهو احتمال ان يكون المراد هذا الفرد وذلك الفرد فقوله معنى او اسما الذي طرفيه قسما المشترك والمراد من غير ترجيح يخرج به المأول وقوله احتمل معنى يخرج به العام اذ العام لفظ ينتظم جمعا من المسميات او خرج العام بقوله من المعاني المختلفه اذ العام ما يتناول افرادا متفقه الحقيقه على سبيل الانتظام بخلاف المشترك فانه يتناول افرادا مختلفه الحقيقه على سبيل البدل ولهذا قال من المعاني المختلفة بانا المراد منه وقوله على وجه لا يثبت الا واحدا من الجملة مرادا به اي بالمشترك احترازا عن المطلق لا احترازا عن العام لانه لو كان احترازا عنه لادى الى التكرار او الاستدراك لانه قد احترز عنه بقوله معنى او من المعاني المختلفه كما مر بيانه وقيل اراد بمعنى نوعا من المعاني فيدخل فيه العام ويخرج بقوله على وجه لا يثبت الا واحدا من الجملة مرادا به وقوله من المعاني او الاسما ربما يوهم ان عدد الثلث شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين والاسمين ايضا كالقرء وقوله على احتلاف حال من المسميات وعلى معنى كما يقال بمر في الادب على صغر سنه والعامل فيه الفعل المقدر في الظروف ومحل الظرف النصب على الصفه الاسما وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسما جميعا بمعنى الشرط والعامل فيه احتمل اي احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسما بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسما وقوله مرادا بالتمييز والضمير في به راجع الى اللفظ ثم الاسم المتساوي بين المسميات في تناولها على سبيل البدل انما يسمى مشتركا لاطلاقه على هذا في حال وعلى ذلك في اخرى عن الشريكين بينهما مال في الانتفاع بالملك المشترك وذلك مثل لفظ العين فانه ان كان موضوعا بازا اسم الشمس او اسم الينبوع او اسم الميزان او اسم الركبة او اسم الذهب فالاشتراك فيه للاسامي المختلفه وان كان موضوعا بازا مسمى هذه الالفاظ فالاشتراك فيه للمعاني كذا نقل عن الاشياخ العلامة شمس الدين الكردري رحمه الله وكذا المشتري يحتمل
مع المعاني بعضهم يشارك بعضا في العين فيكون المعاني مشتركا والعين مشترك انتهى
ان يكون موضوعا بازا اسم الساعي او بازا معناه وان يكون موضوعا بازا اسم الكوكب المعروف او بازا معناه وكذا قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث من الحل وعلى هذا ساير الفاظ المشترك ويجوز ان يكون المراد من المعاني الصفات المختلفة كالناهل فانه يتناول الريان والعطشان وهما معنيان مختلفان وكالاخفا للاظهار والستر وكالباين فانه يحتمل البينونة من النكاح والخيرات والسرور وغير ذلك ويحتمل البين والبيان ايضا تقول بان الحبيب بينا وبان الكلام بيانا وكالبيع لدفع المبيع بمقابلة الثمن ولدفع الثمن

بمقابلة

بمقابلة المبيع وان يكون المراد من الاسامي المشخصات كالعين واسما غير الصفات كالقرء هذا هو الاوجه ولهذا قال بعده من الاسما وانه يتعلق بالقرء اي مثل القرء الذي بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسما الجامدة المشترك دون القرء الذي بمعنى الجمع والانتقال او يتعلق بالمجموع اي هذا النظائر من الاسما لا من المعاني ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم واصول شمس الايمه السرخسي رحمه الله اما المشترك فما اشترك فيه جمع من المعاني كالعين فانه مشترك فيه مقلة الوجه وينبوع الما والطليعه ونقد المال والشي المتعين في نفسه وكالباين مشترك فيه البينونة والبين والبيان وكذا ذكر القاضي قاضي القضاة سيف الدين رحمه الله في شرح السمي مختصر التقويم وانما اعاد لفظ مثل في المولى لان المعاني بين الشيئين قد تكون على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لا يكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شي لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما فازال هذا الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك يثبت في النوعين جميعا ثم لما بين ان لا عموم للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة على انتفا العموم لان احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك ولهذا قال على الاحتمال لا على العموم ثم ان من الاسما المشتركة المولى فانه مشترك بين المولى الاعلى وهو الذي صدر منه الاعتاق وبين المولى الاسفل وهو الذي وقع عليه الاعتاق ولهذا قال علماونا رحمهم الله لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم لا تصح الوصية لان المولى يحتمل المولى الاعلى والاسفل وهما متغايران في
٢٥
المعنى اذ الوصيه للاعلى لشكر النعمه وللاسفل للزياده في الانعام ولفظ المشترك لا ينتظم المعنيين جميعا للتغاير بينهما فبقي الموصى له مجهولا بخلاف ما اذا حلف لا يكلم مواليه فانه يتناول يمينه الاعلى والاسفل لان الداعي الى اليمين لا يختلف فيهما فكان بمنزلة العام ومنها لفظ القرء فانه يحتمل الحيض والطهر باتفاق العلما رحمهم الله وانه غير منتظم لهما اذا اراد حملناه على الحيض بدليل يدل عليه لا يكون الاطهار مراده عندنا واذا حمله الخصم على الطهر بدليل لا يكون الحيض مراده عنده وانما قال من الاسما لان القرء الذي هو مصدر ليس بمشترك بل هو موضوع لمعنى الجمع وكذلك القرء ليس بمشترك يقال ما قرأت الناقة سلا قط اي لم تجمع في رحمها ولدا قال الشاعر هجان اللون لم تقرا جنينا اي لم تجمع قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله السلا بالقصر الجلدة الرقيقة التي يكون فيها الولد من المواشي والهجان من الابل البيض ويستوي فيه المذكر والمونث والجمع يقال بعير هجان وناقة هجان ذكرها في الصحاح القرء بالفتح الحيض والجمع اقرا وقروء والقرء ايضا الطهر ثم المشترك مشتق من الاشتراك وهو الاختلاط ولا عموم للفظ المشترك لان شموله بحسب البدل لا بحسب الانتظام وقيل لان اللفظ بمنزلة الكسوة والمعنى بمنزلة المكتسي ولا يمكن ان يكتسي كسوة واحدة في زمان واحد بخلاف العام لان الكل بمنزلة واحد وقيل اللفظ بمنزلة القالب والمعنى بمنزلة اللبن فيه ولا يمكن ان يضرب اللبنان بقالب واحد في زمان واحد وقيل اللفظ بمنزلة الراكب والمعنى بمنزلة المركب ولهذا يقال الاسما المترادفه وهي تعني عن ان يكون اللفظ رادفا لان الرديف ما يردف الراكب والشخص الواحد لا يركب مركبين دفعة واحدة كذا لا يجوز ان يراد بلفظ واحد معنيان مختلفان دفعة بخلاف العام لان كل فرد منه

الاسما اوهم

الكسوة كسوة

بمنزلة مكنسة واحدة وليفة واحدة ومركب واحد فيكان اللفظ واحدا والمعني واحدا فيجوز ثم من نظاير المشترك الصريم فانه اسم الليل والصبح جميعا علي احتمال الصريم احدهما لا علي عمومهما وسمواهما دفعة فان قيل العرض من وضع الاسامي في الافهام والتمييز بين الموجودات بالتشبيه فلو وضع لشي ولضده او خلافه لادي الي نقض الغرض من الوضع مع قدرة الواضع علي وضع اسم علي حدة لكل شي قلنا الابهام ايضا غرض كالافهام فان المتكلم اذا كان غرضه ايقاع العلم للسامع بالمخبر به دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا وان اراد ان يحصل له العلم بهما يقول اخبرني فلان بن فلان بكذا فدل ان كل واحد منهما غرض المتكلم ولهذا وضعوا الفاظا مبهمة ولان العرب في اماكن متباينة وقبايل متباعدة فيجوز ان يضع اهل قبيلة اسما لشي معلوم ويضعه اهل قبيلة اخري عن الاولي لشي اخر معلوم ثم تقادم الزمان حتي اشتهر ذلك فيما بين القبايل رضوا بذلك الاسم لكل واحد من المسميين علي الانفراد فصار اسما ومثل هذا يوجد في غير العربية ايضا فلا معني للانكار فان قيل قوله تعالي الم تر ان الله يسجد من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر الاية وقوله تعالي ان الله وملايكته يصلون علي النبي يدلان علي ان للمشترك عموما اذ السجود لفظ واحد واريد به معنيان مختلفان لان السجود في حق الناس هو وضع الجبهة علي الارض وفي حق غيرهم هو الخضوع والصلاة لفظ واحد واريد به معنيان مختلفان لان الصلاة من الله تعالي رحمة ومن الملايكة استغفار قلنا الخبر مقدر كانه قيل الم تر ان الله يسجد من في السموات ومن في الارض يعني وضع الجبهة ويسجد الثاني بمعني الخضوع وجاز حذف الخبر لدلالة ما يقارنه عليه وكذا الخبر مقدر في الاية الثانية كانه قيل ان الله يصلي وملايكته يصلون عليه او نقول ان السجود بمعني الخضوع والصلاة الاعتناء اظهارا لشرف النبي صلي الله عليه وسلم فكان متواطيا لا مشتركا او من قبيل عموم المجاز فان قيل كيف عرف المشترك في التقويم واصول شمس الايمة السرخسي رحمه الله بلفظ الاشتراك وانه يستلزم الدور كمن يقول في تعريف العلم هو ما قام بالعالم قلنا المراد من المشترك هاهنا ما هو المصطلح بين القوم والمراد من الاشتراك ما هو المتعارف بين اهل اللغة فلا دور وقيل لفظ الاشتراك شي ظاهر لا خفا فيه من حيث القصد ولها الخفا في ان الاشتراك باي شي يثبت من حيث الاسامي او المعاني وفي كيفية الاشتراك علي سبيل الانتظام او علي البدلية بخلاف العلم فان فيه غموضا ولهذا قال بعضهم العلم لا يحد وفسره بعضهم بالاعتقاد وبعضهم بحركة القلب وبعضهم بالمعرفة وبعضهم بالتبيين وبعضهم بالتجلي وغير ذلك ثم المشترك تشارك المجمل في كون المراد باستطاعة العامل في صيغة اللفظ ومعناه لغة لسبب رجحان بعض وجوهه علي بعض فيعرف انه هو المراد من غير بيان اخر نظيره قوله تعالي ثلاثة قروء فان اصحابنا رحمهم الله تاملوا في بعض القرء فوجدوه دالا علي الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع دم الحيض وبه يحصل الانتقال الا الاصل وكذا تاملوا في لفظ الثلاثة علي ما عرف ونصب لغة علي التمييز عن النسبة من باب ملا الاناء عسلا والمجمل لا يدرك المراد به بمجرد التامل ما لم يرجع

في بيانه

في بيانه الي المجمل لاجل معني زايد ثبت شرعا كالصلاة والزكوة عن الطهارة وكل ذلك غير مراد هاهنا بل المراد متاهده مع شي اخر زيد عليها شرعا لا يدرك ذلك الشي لغة اولا نسداد باب الترجيح لغة كلفظ غريب متوحش لا يكون معني اولي به من اخر كالهلوع فانه مجمل فسر بقوله تعالي اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا وكقوله تعالي واتوا حقه يوم حصاده فان الحق مجمل لا يدري انه خمس او عشر او غير ذلك وكالناهل فانه اسم للريان والعطشان ولا يعرف المراد به من غير امر سابق يدل عليه وكما لو اوصي لمواليه بثلث ماله وله معتقون ومعتقون وابا العم وانصار انه مجمل يرجع اليه في بيانه فان مات قبل البيان بطلت الوصية لانه لا يعلم ان المراد منه اذ في كل واحد معني يقتضي ان تكون الوصية له وانسد باب الترجيح ففي المعتقين انعامهم عليه وهو يقتضي ان تكون الوصية جزا لانعامهم وفي المعتقين انعامهم عليهم وهو يقتضي ان تكون الوصية لهم اتماما لذلك الانعام وفي ابنا العم صلة قرابتهم وفي الناصرين جزا نصرتهم وهذا شي لا يدرك المراد بالعقل واللغة وليس بعضه اولي من الاخر وما قيل كل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا لا يستقيم الا بتاويل وهو انه بمنزلة المجمل في كون المراد بكونهما مجهولا لما سبق ذكره وانما ذكر المصنف رحمه الله مجملها هنا اتفاقا لاتمام الفرق بين المشترك والمجمل الا تري انه يذكر المجمل بعد هذا وقيل انما ذكر لان بعض اهل العلم جعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل ما يعرف بالقايل في القران فالمصنف رحمه الله نفي ذلك وفرق بينهما بما ذكرنا

قال رحمه الله واما الماول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه الي قوله وهذا باطل اقول الماول عبارة عما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي والاجتهاد فقوله بغالب الراي احترازا عما ترجح من المشترك بعض وجوهه بدليل قطعي فانه لا يسمي ماولا بل مفسرا وكذا الخفي والمشكل والمجمل اذا بين بقطعي يسمي مفسرا فان قيل المشكل اذا علم ترجحه بالراي يكون ماولا ايضا وكذا الخفي فعلم ان قوله من المشترك ليس بلازم قلنا اراد به والله اعلم ما ترجح من المشترك وما في معناه مما يعرف بالراي كالمشكل والخفي وقيل انما وقع تقييده بالمشترك لسبق ذكر المشترك لا لان ذلك لازم في تفسير الماول ثم الماول مشتق من ال اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته من الرجع بمعني الرد وماله هذا الامر كذا اي عاقبته فالماول عاقبة المراد بالمشترك فهو مفعول فعل الماول وقوله في موضع اللفظ اي في ماخذه وقوله عاقبة الاحتمال اي اخر احتمال اللفظ اياه وقوله تعالي هل ينظرون الا تاويله اي عاقبة امر الكتاب من تبين صدقه وظهور ما نطق به من الوعد والوعيد وقوله فيكون هذا اللفظ اي لفظ الفسر مقلوبا من التسفير ومثله في الكلام جايز كما يقال جذب وجبذ بمعني مد وطمس وطسم بمعني درس وامحا وذكر الجوهري ان طمس مقلوب طسم ويقال ما اي سال قليلا قليلا وضب بمعناه وهذا يويد ما ذكره المصنف رحمه الله وذكر في كتاب ادب الكتاب قولهم اضمحل وامضحل اي ذهب وثبت اللغتين بتاخير حرف النون وتقديمه اي الثاني

والصاعقة وعوسه ورعسه وانبضت القوس وانبضتها اذا جذبت وترها ثم ارسلته فصوتت كما اطبيه
واحطيه وذكر جار الله في الكشاف خلاف ذلك حيث قال في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
من الصواعق حذر الموت وقد الحسن من الصواقع وليس بمقلوب للصواعق لان كلا البنائين سواء في التصرف
واذا استويا كان كل واحد بناء على حياله الا ترى انك تقول صقعه على راسه وصقع الديك وخطيب مصقع مجهره
بخطبته ونظيره جبذ في جذب ليس بمقلوبه لاستوائهما في التصرف وقوله وهذا معنى النبي يعود الى ما مر ان
التفسير هو الكشف بلا شبهة اي الكشف التام هو معنى التفسير في قوله صلى الله عليه وسلم من فسر القران
برايه اي قضى وقطع وجزم وتفسيره على ان مراد الله تعالى من هذه الاية هذا لا غير فان ذلك مكشوف لي
بلا شبهة وذلك انما قاله برايه ومعنى فليتبوأ فلينزل يقال تبوأت منزلا اي نزلته وفي المصادر التبوء جاي
وقيل فليتبوأ مقعده من النار معناه فمقعده من النار فكان امرا في معنى الخبر وانما استحق هذا المفسر
هذا الوعيد لانه نصب نفسه صاحب الوحي في العلم بمراد الله تعالى برايه وهو كفر والنار موعده للكافرين
لقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين وانما قال صلى الله عليه وسلم من فسر القران برايه ولم يقل
من اول القران برايه لان المأول غير مستحق لهذا الوعيد بل المفسر برايه هو المستحق له لما مر بيانه ولما علمت ان
المفسر هو مكشوف المعنى كشفا بلا شبهة وفي هذا الحديث ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب اذ
لو كان حقيقة لان من فسر القران برايه مصيب ايضا عندهم والمصيب في اجتهاده لا يستحق الوعيد
وقد اوعد النبي صلى الله عليه وسلم على المفسر بالاجتهاد فعلم بهذا ان المجتهد يخطئ وفيه ابطال لقولهم
ان كل مجتهد مصيب وانما وقعوا في هذا لقولهم بوجوب الاصلح والباء في قوله قضى بتاويله للاستعانة
او السببية والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتاويل والاجتهاد اي حكم بان ما صرفت اللفظ اليه واجهته
في استخراجه هو مراد الله تعالى فان قيل انما يتبين المراد من المأول بالراي والاجتهاد فكيف
دخل في اقسام النظم قلنا بالراي يتبين انه المراد من المشترك ثم بعد ما ظهر المراد بالراي يثبت الحكم
بنفس الصيغة كان الصيغة كانت في الاول لهذا المعنى مع الاحتمال وجاز ان يثبت الحكم بنص فيه
ضرب احتمال كالعام المخصوص وخبر الواحد الا ترى ان النص المجمل اذا لحقه بيان بخبر الواحد يكون
ذلك الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب العلم قطعا لما ان بعد البيان مضاف الحكم الى النص
المفسر لا الى الخبر فكذا ههنا بعد البيان بالراي مضاف الحكم الى الصيغة لا الى الراي ثم نظير ما ترجح من
المشترك بغالب الراي ما قال علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
ان المراد من القرء هو الحيض بالتامل في صيغة الاية وغيرها وذلك بوجوه الاول ان صيغة
القرء في الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا قط اي ما جمعت في رحمها وكذا بمعنى ما حملت السلا
مقصور الجلدة الرقيقة التي يكون فيها الولد من المواشي ان نزعت عن وجه الفصيل ساعة يولد

والا قتلته وكذلك اذا انقطع السلا في البطن فاذا خرج السلا سلمت الناقة وسلم الولد وان
انقطع في بطنها هلكت ومنها القراءة للحوض لاجتماع الماء فيه والقراءة لاجتماع الحروف والكلمات والقران
لاجتماع القصص والامثال والامر والنهي والوعد والوعيد فيه وسميت الضيافة قرى لاجتماع الناس
ومعنى الجمع والاجتماع حقيقة في الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم اما الطهر فانما وصف بالاجتماع
مجازا بسبب انه مجاور زمان اجتماع الدم وقيل لان الاجتماع عبارة عن انضمام الجوهرين فصاعدا وصفة
الجوهرية في الدم لا في الطهر الثاني ان القرء هو الانتقال يقال قرا النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والدم
هو المنتقل من الباطن الى الظاهر لا الطهر فانه الاصل في بنات ادم ولان الانتقال عرض وقيام العرض
انما يكون بالجوهر وهو الدم الثالث ان لفظ الثلثة اسم خاص وضع لعدد معلوم لا يحتمل الزيادة ولا
النقصان وذلك انما يتحقق حقيقة في الحيض لا في الطهر اذ لو حمل على الطهر لانتقض العدد بيانه انه اذا طلقها
في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة من العدة بالاتفاق ولو طلقها في الطهر يحتسب هذا الطهر من الاقراء عند الخصم
واذا كان كذلك فاذا طلقها في اخره ثم وجد طهران اخران تنقضي العدة عنده مع انتقاص العدد لانه
تكون العدة طهرين وبعض الثالث وذلك ليس بثلاثة حقيقة واذا حملنا القرء على الحيض لا ينتقص
العدد فكان ما ذكرنا اولى فان قيل ما مضى من الطهر الذي طلقها فيه داخل تحت ما لم يعتبر منه حكما فلا
يكون العدد ناقصا كما في شهر رمضان اذا لم ينو صوم من الليل حتى اصبح اجزاته النية ما بين انتصاف النهار
وما مضى خاليا عن النية داخل فيما دخل تحت النية حكما حتى صار كانه نوى من الليل قلنا على تقدير
التسليم ما ذكرتم متحقق حكما وما ذكرنا متحقق حقيقة وحكما فكان ما ذهبنا اليه اولى الرابع ان
الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم بدليل انها لا تجب الا بعد الشغل او توهمه والحيض هو الذي
يستبرا به الرحم دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة الخامس قال انه يقال اقرأت
المراة اذا حاضت وقال ابو عمرو بن العلاء دفع فلان جاريته الى فلانة تقريها اي تمسكها عندها حتى
تحيض للاستبراء كذا في الكشاف فان قلت فما تقول في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي في عدتهن
والطلاق الشرعي انما هو في الطهر قلت معناه قلت مستقبلات لعدتهن كما تقول لقيته لثلاث بقين من
الشهر تريد مستقبلا لثلاث وعدتهن الحيض الثلث وقيل اللام للعاقبة لان الطلاق لاجل العدة حتى يصير
متعدا بل يصير في العاقبة للعدة فان قلت كما تقول في الاعشى مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع
فيها من قروء نسائكا وقبله افي كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا قوله مورثة
صفة غزوة وجشمت الامر اي تكلفته عزيمة الصبر غزوة تكثر مال الغنيمة وتزيد الرفعة
في الحي لما ضاع في تلك السنة من اطهار نسائك اراد انه يخرج كل سنة الى الغزو ولا يغشى نساءه فتضيع
اقراؤهن اي اطهارهن لانه انما يضيع في السفر زمان الطهر لا زمان الحيض الذي يحرم غشيان المراة قلت

٢٧

بينه وبينهم

جارانه العلامه عن عمدا وقال اراد اي الشاعر لماضاع فيها من عده نسايك لشهوه القرا عندهم في الامتداد
يعني اي من مدة طويله كالمدة التي تعتد فيها النسا استطال مده غيبته عن اهله كل عام لاقتحامه في الحروب
والغارات وانه عزم علي نسايه مده كمده لايضاجعهن فيها او اراد من اوقات نسايك فان القروء والقارئ
جاء في معني الوقت ولم يرد لاحيضا ولاطهرا السادس ما استدل به علم الهدي الشيخ ابو منصور الماتريدي
رحمه الله وهو قوله تعالي واللاي يئسن من المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر حيث
نعوض عند ذكر الخلف وهو الاشهر الياس عن الحيض دون الطهر فعلم بذلك ان الاصل هو الحيض
دون الطهر لان الخلف انما يخلف الاصل اذا لم يوجد في الخلف ما هو الاصل كالما في حق الوضو لما لم
يذكر في قوله تعالي يايها الذين امنوا اذا قمتم الي الصلاه فاغسلوا وجوهكم الايه وذكر في خلفه وهو
التيمم بقوله تعالي او لامستم النسا فلم تجدوا فتيمموا علم ان الماء هو الاصل في الاصل انما فلذلك هاهنا
لما ذكر الياس عن الحيض دون الطهر في الخلف علم ان المراد من الاقرا الحيض السابع هو ما استدل بقوله
صلي الله عليه وسلم طلاق الامه ثنتان وعدتها حيضتان دون الطهر في الخلاف علم ان الاقرا هن
عده الاماء عده الحراير بالاطهار اذ اثر الرق في التنصيف لا في التبديل والنبي صلي الله عليه وسلم
صرح في الامه بلفظ الحيض فلو قلنا في عده الحراير بالاطهار لكان اثر الرق في التبديل والتنصيف
معا وانه لا يصح ولانه لو كان المراد من القرو الطهر لكان عده الامه طهرين وانه خلاف النص فان قيل
ان الله تعالي ذكر القرو مونثا حيث قال ثلاثة قروء والطهر مذكر والحيض مونث فدل علي ان القرو جمع
القرو الذي بمعني الطهر حتي يستقيم ذكر مونثا اذ قاعده كلام العرب ان يونث العدد من
الثلاثه الي العشره في المذكر ويذكر في المونث وفي الجمع يعتبر الوحدان في حق التانيث والتذكير
والتذكير يقال ثلاثه رجال وثلاث نسوه قلنا هذا تانيث راجع الي اللفظ و للدم الخارج من
الرحم احدهما مذكر وهو القرو والاخر مونث وهو الحيض كالبر والحنطه فلما ذكر باسم القرو ذكره
بعلامه التانيث قال رحمه الله واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع
بصيغته الي قوله وهذا ظاهر في الاحلال اقول القسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم ثم
البيان وهو اظهار المراد للمخاطب او ظهوره له علي ما قيل له طرق اذ هو يحتمل نفس الظهور وظهورا
واضحا واوضح كما سبق ذكره فلهذا قال في وجوه البيان بلفظ الجمع اذ وجه الشي طريقه اذ
لا ان هذا القسم بحسب بيان المتكلم متعدد لانه يجوز ان يبين المراد ببيان يسوق الكلام لاجله او
ببيان يبقي معه احتمال المجاز والتخصيص والتاويل او ببيان ينقطع به الاحتمالات اجمع
نظير ذلك اذا قال قايل رايت فلانا حين جاءني القوم فذكر مجي القوم ها هنا ظاهر لان سوق الكلام
لبيان رويه فلان لا لبيان مجي القوم واذا قال جاءني القوم علي قصد بيان مجي القوم فهو نص واذا

٢٨
زاد في البيان وقال جاءني القوم كلهم انفسهم اجمعون صار مفسرا لان بذكر النفس يندفع
احتمال المجاز من مجي الخبر والكتاب وبذكر الكل يندفع احتمال التخصيص وبذكر اجمعون ينقطع احتمال
التفرق فيصير مفسرا وقال بعد الايه رحمه الله الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير
تامل وهذا يدل علي ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا
او لا ثم البيان قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول وعند بعض المتكلمين لا يكون الا بالقول
وهو فاسد بدليل بيان جبريل عليه السلام مواقيت الصلوه للنبي عليه السلام بالفعل وهذا القسم
مختص بالمتكلم من حيث انه كيف يظهر المراد بذلك النظم وهو نظير الخاص والعام والمشترك والماول
بيانا يفهم منه المعني بمجرد السماع او علي وجه يبقي فيه شي من الاحتمال او لا كما سبق بيانه وهذا
القسم ايضا ينقسم اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم والدليل علي الانحصار فيها ان اللفظ
اما ان يكون المراد منه ظاهرا للسامع او لا الثاني يجي بيانه في الاربعه المتقابله والاول اما ان يكون
سوقا لمعناه الموضوع له او لا الثاني الظاهر والاول اما ان يقبل التخصيص والتاويل او لا الاول
٢٨ هو النص والثاني اما ان يحتمل النسخ والتبديل او لا الاول المفسر والثاني المحكم اما الظاهر فهو اسم
لكل كلام ظهر المراد اي مراد المتكلم به للسامع بصيغته اذا كان هو من اهل اللسان بدون تصرف
من المتكلم وراء الصيغه اذ لو تصرف فيه باسياق الكلام لاجله لصار نصا وهو ماخوذ من الظهور وهو
الوضوح والانكشاف فقوله بصيغته احترازا عن النص اذ ظهور المراد بمعني من جهه المتكلم لا بنفس
الصيغه وقيل احترز بصيغته عن الخفي والمشكل اذ المراد بهما لا يظهر الا بالطلب والتامل والنص
خرج بقيد اخر مراد وهو كون اللفظ غير مسوق له والاول هو المناسب لكلام المصنف رحمه
الله حيث قال في تعريف النص النص ما ازداد وضوحا علي الظاهر بمعني من جهه المتكلم
لا في نفس الصيغه وخرج قوله بصيغته المفسر والمحكم لان المفسر زاد ظهوره علي ظهور النص وزاد
المحكم ظهورا علي المفسر واذا خرج النص فهما اولي بالخروج وخرج بها الخفي والمشكل ايضا مثال
الظاهر قوله تعالي يايها الناس اتقوا ربكم السارق والسارقه فاقطعوا ايديهما فانكحوا ما
طاب لكم من النسا فان الايه الاولي ظاهره في امر بني ادم بالاتقا والثانيه في القطع وهو ابانه
المفصل والثالثه في الاطلاق والاذن بالنكاح لان من كان عالما بلسان العرب اذا سمع هذا اللفظ
فهم منه الاذن وحل النكاح لما ان ادني درجات الامر ان يكون المامور به مطلقا من جهه الامر
مادونا من قبله وكذا قوله تعالي احل الله البيع من هذا القسم فانه ظاهر في احلال البيع قال رحمه
الله واما النص فما ازداد وضوحا علي الظاهر بسبب معني من جهه المتكلم بان ساق الكلام
للمقصود الا في نفس الصيغه اي لا بسبب معني في نفس الصيغه النص ما في الظاهر
فكان في النص زيادة ظهور ليست في الظاهر والنص لغه الزياده علي الاصل والمبالغه
في الاظهار من قولهم نصصت الدابه اذا استخرجت منها سيرا فوق سيرها المعتاد
منه ومنه المنصه بفتح الميم قاله في المغرب يقال الماشطه تنص العروس اي ترفعها فتقعدها

تظهر زياده السير والنصة

على المنصه وهي لو سها لترى من بين الناس الساً لان بنص الدابه تظهر زياده جلا
تظهر في العروض زياده ظهور وراما يظهر منها بعاتها وكذلك الكلام يظهره بالعوق زياده جلا
فوق ما يكون بالصيغه نفسها وقال ابو عبيد النص منتهى الاشيا وغايتها ومنه حديث علي رضي الله
عنه اذا بلغ النسا نص الحقاق فالعصبه اولى فان نص الحقاق غايه البلوغ والحقاق في اللغه جمع الحقب
بالضم وهو ثمانون سنه ويقال نصصت الرجل اذا استقصيت مسايلة عن الشي حتى تستخرج كل ما عنده
ثم انه ليس للنص لفظ يعلم هويه وانما يعلم من نفس تصرف المتكلم بان يسوق الكلام لما لا يدل عليه
ظاهر اللفظ لغة ولهذا قال بعض اصحابنا رحمهم الله في حد النص هو الظاهر الذي سيق الكلام لتعيين
واريد بالاسماع والانزال دون ما دل ظاهر اللفظ لغة ولهذا قال مثال النص قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في اطلاق النكاح واباحته لان كل عول سمع
هذه الايه فهم منها جواز النكاح واباحته من غير تامل لانه امر بالنكاح وادنى درجات الامر الاباحه
كاموروا لكن الايه ما سيقت لمجرد اباحة النكاح بل لبيان العدد لان كل من علم بلسان العرب
اذا سمع هذا الكلام فهم ان سوقه للعدد وكيف لا يفهم وقد بدا الله تعالى باصل العدد وهو المثنى ثم
زاد عليه عددا وهو ثلث ثم اخر وهو رباع ثم عقب ما ليس بعدد فقال فان خفتم الا تعدلوا
فواحدة فمن نظر فيما ذكرنا من انواع التصرف نظر دون الجاحد المعاند عرف ان سوق الكلام
للعدد لا لمجرد بيان اباحة النكاح بل لبيان الاباحه المقيده بالعدد فكانت الايه نصا في ذلك ولان
جواز النكاح كان معلوما قبل نزول هذه الايه بنص اخر وبفعل النبي عليه السلام فان نكاح خديجة
رضي الله عنها كان قبل البعثه وقرر عليه فكان بمنزله النص الصريح في حق الجواز لكن العدد لم يكن مبينا
وفعله عليه السلام بتجوز التسع كان مخصوصا به فلم يصلح بيانا للعدد في حق الامه فنزلت الايه لبيان — بتزوج
لكون الحاجة ماسه اليه فكانت الاية نصا في العدد زايدا على الظاهر في البيان لان في النص ما في الظاهر
من نفس الظهور للسامع وزيد فيه بيان اخر سوى بيان الظاهر ولان نفس جواز النكاح لو كانت
مسوقة لا يقتصر على قوله اذ المقصود حاصل به فان قيل جاز ان يكون المقصود كليهما فكان نصا
فيهما قلنا ليس كذلك اذ الاباحه عرفت بدليل اخر فكان حمله على ذلك حمل الكلام على الاعاده لا على
الافاده فان قيل انما يصح هذا ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا قلنا الحال
لا تخلو اما ان كان النص المبيح للنكاح سابقا او لم يكن فان كان فظاهر وان لم يكن فكذلك لانه يلزم التكرار
بالظاهر وان لم يلزم بالنص فان قيل ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر
قلنا الاول اهم لانه يمنع التكرار فيما هو المقصود او نقول لا يجوز ان يكون هذا النص الا لاحقا لانه اذا
كان سابقا يتكرر قصدا بلا فايده واذا كان لاحقا يتكرر ضمنا مع فايده وذلك لان بيان العدد
مهم ولا يمكن ذلك الا مرتبا على ذكر اباحة النكاح ليعلم ان المراد عدد النسا فيثبت التكرار ضمنا
مع فايده وذلك لان يلو قوله تعالى ما طاب لكم من النسا اي ما حل لكم من النسا لان منهن ما حرم
كاللاتي في ايه التحريم كذا في الكشاف فاريد بالطيب الحل لان الطيب هو المطلق شرعا وقيل يعني

ما طاب

ما طاب ما ادرك وبلغ من طابت الثمره اذا ادركت ... والتاهل الاول اولى لانه لا فايده في قيد
الادراك لانه يجوز نكاح الصغاير ... معدوله عن اعداد مكررة اي انكحوا الطيبات
لكم معدودة هذا العدد ... اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا ومعنى التكرير في ذلك ان الخطاب للجميع
فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقول للجماعه اقتسموا المال درهمين
درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى وجا العطف بالواو دون او كما جا في
المثال المذكور بالواو ولو ذهبت تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة
اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموه الا على احد انواع هذه القسمة وليس لهم ان يجمعوا بينها فيجعلوا بعض
القسمة على تثنية وبعضه على تثليث وبعضه على تربيع وذهب معنى تجويز الجمع بين انواع القسمة الذي دلت
عليه الواو وتحريره ان الواو دلت على الاطلاق ان يجمع الناكحون من ارادوا نكاحها من النسا على طريق
الجمع ان شاوا مختلفين في تلك الاعداد وان شاوا متفقين فيها محظورا عليهم ما وراء ذلك فان خفتم الا
تعدلوا بين هذه الاعداد فواحدة اي فالزموا او فاختاروا واحدة وذروا الجمع راسا فان الامر كله
يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به كذا في الكشاف واذا علم ذلك فالتقصير على العدد
المذكور منع الزيادة عليه وعن ابن ابي ليلى وابراهيم النخعي وبعض الروافض انه يجوز الجمع بين نكاح التسع
تمسكا بظاهر هذا النص وهو فاسد اذ المتكلم عن الاثنين والثلث والاربع ليس بمعنى الثلثه
والاربعه حتى يصير ذلك نصا عند الانضمام والاشارة اي معدولة عن الاعداد الاربعة المكررة كما مر بيانه ولانه لو
كان المراد التزوج بالاجماع على وجه الاجتماع لم يكن لقوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة اذ عند الخوف
لا يجب ان ينزل الى واحده بمره لان بينها وسايط وهي الثمان والسبع والست ونحو ذلك ويؤيده ما روي
ان غيلان الديلمي اسلم وتحته عشر نسوة فاسلمن معه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اختر منهن وفارق
سايرهن ففيه بيان منتهى ما يحل من العدد وقال الزجاج قوله مثنى وثلاث ورباع بدل ما طاب لكم
ومعناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا والله تعالى خاطب العرب بافصح اللغات وليس من شان البليغ
ان يعبر عن التسعه بالاثنين والثلث والاربع لان التسعة وضعت لهذا العدد فيكون عيا في الكلام
تعالى الله عن ذلك وقال ابن الانباري هذه الواو معناها التفرق وليست جامعة والمعنى فانكحوا ما طاب
لكم من النسا وانكحوا ثلاث في غير الحال الاولى وانكحوا اربعا في غير الحالين قوله فان هذا ظاهر في الاطلاق
اي في رفع القيد وهو قيد الحرمه اذ الاطلاق والاحلال في الشرع سوا وفيه استعاره بديعه لان
القيد كما يمنع المقيد عن المشي فكذلك صفة الحرمه للفعل تمنع المسلم عن مباشرة ذلك الفعل فلما ابيح رفع
عنه القيد واطلق وقيل في اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر لان النكاح
رق ومملوكه وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكه ولانها مكرمة بالتكريم الالهي لكونها من بنات ادم

وصرورتها مصبه للا المهين سابي المكرم لكنه ابيح للضرورة ففي لفظ الاطلاق اشارة الى
ازاله هذه الحرمة والضيق لانه للسان وفي قصد العدد وفي به للسوق اي قصد العدد بالسوق
فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكحوا الى قوله ورباع وضوحا على الاول وهو قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد ذكر وهذا
المعنى لم يكن مفهوما من الاول وكذا قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في اطلاق البيع وتحريم
الربوا نص في التفرقة بين البيع والربوا في الحل والحرمة بدلالة سياق الاية وهو ما قبلها وهو قوله
تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك الوعيد بانهم جعلوا او بما
قالوا انما البيع مثل الربوا فسووا بينهما فرد الله تعالى تسويتهم بينهما حيث بين التفرقة بقوله واحل الله
البيع وحرم الربوا اي انهما لا يتساويان اذ الحل مع الحرمة ضدان والتشبيه بين الضدين في الحكم محال وانما بدل فانى
سياقها نفيا انما نزلت للتفرقة بينهما ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بينهما وكذا قوله تعالى يمحق
الله الربوا اي تذهب بركة الربوا لكان الربوا مع مولما على حال الحرمة ثم ان للكفرة القائلين بتسوية
البيع مع البيع في الحل جعلوا الربوا اصلا في الحل والبيع تابعا له حيث جعلوا الربوا مقيسا عليه في الحل
فكان الربوا في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم لغاية عنادهم فانهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في الاديان
الماضية ومع ذلك قالوا انما البيع مثل الربوا مبالغين في حل الربوا وانما قلنا انهم كانوا يعلمون حرمة
الربوا لان حرمته تشعون في الاديان الماضية لقوله تعالى ردا عليهم شرط صحة قياسهم وهو
المماثلة ولم يرد قياسهم فقال احل الله البيع وحرم الربوا بمعنى انهما لا يتساويان لفقد
المساواة التي هي شرط صحة القياس ولم يقل قاسوا والقياس ليس بحجة ثم اعلم ان النص انما
يزداد وضوحا لمعنى من المتكلم عاما كان او خاصا لكن ذلك الازدياد لما كان لا يحصل الا
بقرينة خاصة ظن بعض الفقهاء ان النص اسم للخاص فقط وقال بعضهم النص يكون مختصا
بالسبب الذي كان السياق له فلا يكون الظاهر حجة في غير ما سيق له وليس كذلك عندنا اذ العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فكان النص ظاهرا بصيغته للخطاب نصا باعتبار القرينة
السياق لاظهار الظاهر من النص هذا النوع من النوع قوله وحكم الاول اي الظاهر ثبوت
ما انتظمه يقينا اي تناوله وكذا الثاني وهو النص الا ان هذا اي الثاني وهو النص عند التعارض
اولى من الظاهر لزيادة قوته وذلك لان ما في الظاهر من نفس الظهور للسامع موجود في النص
وفيه شي اخر وهو زيادة البيان وتلك الزيادة وصف لاجله فيتساويان فيما هو ثابت
لهما ويسلم للنص ما اختص به من زيادة الوضوح فيترجح النص بما هو سالم له على الظاهر نظير
تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله

تعالى

تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله النص الاول نص في بيان
مدة الرضاع حولان والثاني ظاهر في حق مدة الرضاع لان سوق الكلام في ذلك البيان منة الوالدة على
الولد بدلالة سياق الاية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حملته امه كرها ووضعته
كرها فكانت راجحة على الثانية لكن ابا حنيفة رضي الله عنه قال نعم كذلك الا ان الاية الاولى وان كانت
نصا في بيان مدة الرضاع ولكن التقييد بالحولين يحتمل الحمل على استحقاق الاجرة فان النص قابل
للتاويل بدلالة الاية الثانية لانهم اجمعوا على ان الرجل اذا طلق امراته وطلبت هي اجرة الرضاع
بعد حولين وابى الزوج الاعطاء فانه لا يجبر على ذلك ولو وقع ذلك في الحولين يجبر وقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار
الجواز على الاربع وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام
٣٠ من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة لان لا هذه
لنفي الجنس فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد والثاني نص لانه اشد وضوحا في افادة معناه من
الاول لان استعمال لا لنفي الفضيلة وكذا استعمال العام في بعض مفهوماته فيتعارضان في حق
المقتدي فيعمل بالنص ويحمل الاول على نفي الفضيلة ونظير تعارضهما من مسائل الفقه ما اذا قال الزوج
لامراته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي تقع تطليقة رجعية لان قولها ابنت ظاهر في الابانة نص
في ارادة الطلاق اذ ابتداء كلام الزوج للطلاق وكلاهما خرج جوابا لقوله والجواب يتضمن اعادة ما
في السؤال والسؤال صريح الطلاق رجعي قال رحمه الله اما المفسر فازداد وضوحا
على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص سواء كان ازدياد الوضوح بسبب
معنى في النص بان كان لا يحتمل الا وجها واحدا لكنه خفي ذلك المعنى لكون لفظه غريبا فجاء البيان
او بسبب معنى في غير النص بان كان اراده الخصوص من صيغة العموم فالمتكلم من العموم الخصوص
بمعنى في غير النص اذ النص موضوع للعموم فكان قوله بان كان مجملا نظير الاول وهو قوله بمعنى
في النص وقوله او كان عاما نظير الثاني وهو قوله او بغيره فنظير الاول قوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا فانه مجمل جاء البيان ما بعده وهو قوله تعالى اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا ونظير الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون على ما ذكر في المتن ذكر في التاويلات
نظير الاول قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فقوله غير
باغ ولا عاد تفسير قوله فمن اضطر يعني ان المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في اكله وكذلك
قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان تفسير لقوله وقبل قوله يعني في النص

يعني ان صيغة العموم موضوعة لارادة العـ
ومع ذلك يجوز ان يريد بها الخصـ

فانه فسر الهلوع الذي

معناه ان البيان يكون متصلا لقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا الاية فانه فسر الهلوع الذي
كان مجملا ببيان متصل به وهو قوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا وقوله بغير معناه
ان يكون بيانه بكلام منفصل نحو كالصلاة والزكوة ثم تفسيرها بقول النبي صلى الله عليه وسلم
وبافعاله لا ببيان متصل فان قيل كيف يصح قوله بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب
التاويل والمجمل لا يحتمل التاويل بل الطريق فيه الرجوع الى المجمل والاستفسار قلنا ان ذلك ممنوع
فان المجمل يحتمل التاويل بعد ما لحقه بيان غير قاطع لانه يصير كالمشترك كقوله تعالى وحرم الربوا فالله
لحقه بيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله الحنطة بالحنطة الحديث لكن هذا بيان غير قاطع حتى
اول العلماء رحمهم الله لفظ الربا الى الزيادة على القدر والجنس والى الزيادة على الطعم والثمنية وغير
ذلك واذا كان كذلك فالمجمل لا يحتمل التاويل قبل البيان وبعد ما لحقه بيان قاطع اما اذا لحقه بيان
غير قاطع فهو قابل للتاويل وهو المراد بما ذكر في الكتاب وقيل المراد من احتمال التاويل الاحتمالات
الوهمية في الذهن بسبب ازدحام المعاني كما قال الرجل على لفلان علي شي فان هذا مجمل يرد على لو
السامع احتمالات الوهمية بان يفسر بدرهم او بدرهمين او بغير ذلك وتنقطع تلك الاحتمالات
بقوله عشرة دراهم مثلا وقيل المراد من قوله فانسد به باب التاويل اصلا دوام الانسداد اي
انسد بحيث لا ينفتح اصلا لانه كان يمكن ان يجي بيان غير قاطع ينفتح به باب التاويل فاذا جا بيان
قاطع لم ينفتح به باب التاويل اصلا وسمي دوام الانسداد انسدادا كما سمي دوام الانسداد
انسدادا كما سمي دوام القعود قعودا في قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
وقوله او كان عاما فلحقه بيان ينسد به باب التخصيص نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
اسم الملائكة ظاهر في الدلالة على العموم لكونه معرفا باللام لكنه محتمل التخصيص فانسد باب
التخصيص بقوله كلهم لكن لفظ الكل محتمل التفرق فانقطع ذلك الاحتمال بقوله اجمعون فصارت هذه
الاية نظيرة لوجوه هذه القسم كلها فان كل سامع من اهل اللسان اذا سمعها فهم معناها بانه سجد الملائكة
كلهم من غير تفرق فكانت نظيرة للظاهر ثم سوق الكلام لبيان انقياد الملائكة لامر الله تعالى واستكبار
ابليس لعنه الله فكانت نظيرة للنص ثم هي غير قابلة للتخصيص والتاويل فكانت نظيرة للمفسر ثم انها
غير قابلة للنسخ لكونها اخبارا فكانت نظيرة للمحكم وذكر ابو البقا في اعراب القران اجمعون تاكيد ثان عند
الجمهور وزعم بعضهم انها افادت ما لم تفده كلهم وهو انها تدل على ان الجميع جاوا في حال واحد وهذا
بعيد لانك تقول جا القوم اجمعون وان سبق بعضهم بعضا ولانه لو كان كما زعم لكان حالا لا توكيدا
قلت فيما ذكره ابو البقا رحمه الله نظر لان حمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة وفي حمل اجمعون
على التاكيد الثاني حمله على الاعادة لانه حينئذ يفيد ما افاده كلهم وهو بعيد لا سيما في كلام رب العزة

(٣١)

فالوجه إذن ما ذهب اليه المصنف رحمه الله يؤيده ما ذكره جار الله في الكشاف في تفسير هذه
الاية كل للاحاطة واجمعون للاجتماع فاذا انهم سجدوا عن آخرهم ما بقي منهم ملك الا سجد انهم سجدوا
جميعا في وقت واحد غير متفرقين في اوقات وما ذكره الجوهري في الصحاح الجمع ضد التفرق واما قوله
تقول جا القوم اجمعون وان سبق بعضهم بعضا فنقول لا نسلم صحة ذلك على تقدير التسليم يقول
هو بمعنى كلهم كما تقول جا القوم جميعا اي كلهم ثم ما قاله من المثال خارج عما نحن فيه اذ كلامنا في ما
ذكر اجمعون بعد ذكر كلهم لافادته مفردا وقوله لو كان كما زعم لكان حالا لا توكيدا ممنوع لان
ذكر اجمعون بعد ذكر كلهم رجح جهة التاكيد ويقويها اذ المقام مقام دفع توهم التخصيص والتاويل
كما يدل عليه ذكر كلهم لا مقام بيان هيئة الفاعل ورعاية المقام في كلام البلغاء من اهم المطالب
واجل المقاصد مع ان التوكيد المعنوي معارف اما بالاضافة المنوية واما بكونها اعلاما لمعانيها على ما
قيل وشرط الحال ان تكون نكرة هذا ما خطر في خاطري والله اعلم وفي قوله فانسد به باب
التاويل والتخصيص اشارة الى ان النص يحتملهما واذا احتملها النص فالظاهر اظهر ولا يقال كيف
يكون الظاهر والنص موجبا للعلم قطعا مع ثبوت هذا الاحتمال فيها وقد عرف ان المحتمل ليس بحجة
(٣١) لانا نقول ذلك في الاحتمال الناشي عن الدليل واما في قوله في غير ذلك فلا اذ في اعتبار مثل هذا
الاحتمال سد باب الاستدلال بالكلية فان كل خاص يحتمل المجاز واكثر العمومات تحتمل الخصوص
فلو اعتبر هذا لتعطلت الاوامر والنواهي وفيه من الفساد ما لا يخفى ثم المفسر ماخوذ من اسفر الصبح
اذا اضاء بحيث لا يبقى شبهة الظلمة وسفرت المراة عن وجهها اذا رفعت القناع حتى اظهر المستور
بلا شبهة وقول المصنف رحمه الله ماخوذ مما ذكرنا اشارة الى هذا وسمي الكاتب سافرا لانه يبين
الشي ويوضحه ووجوه مسفرة اي مضيئة وسفر الارض اي كنسها والسفرة المكنسة لانها تكشف
ظاهر البيت والسفر يكشف اخلاق الناس والسفرة تكشف لتناول ما فيها فيكون لفظ التفسير
المفسر مقلوبا من التفسير وقال الراغب الاصفهاني رحمه الله الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب
لفظيهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما ينبي عنه البول تفسرة وسمي بها قارورة
الماء وجعل السفر لابراز الاعيان للابصار فقيل سفرت المراة عن وجهها واسفر الصبح وسفرت البيت
وقيل السفر كشف الظاهر ومنه المسفرة وهي المكنسة لانها تكشف ظاهر البيت والفسر كشف
الباطن ومنه التفسرة وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب لانها تحكي عما في الباطن ثم حكم المفسر
ايجاب الحكم واثباته قطعا ويقينا بلا احتمال تخصيص ان كان عاما ولا تاويل ان كان خاصا بخلاف
الظاهر والنص فانهما يحتملانهما لانه يحتمل النسخ في عهد النبوة وهو الاحكام التي يجوز ان تكون وان لا
تكون ولم يلحق بها توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة كصوم عاشورا فانه كان فرضا ثم انتسخت فرضيته

اما مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أَجْمَعُونَ فلا يحتمل النسخ لانه اخبار عن امر كاين في ما مضى من الزمان
والاخبار باسرها غير قابلة للنسخ اذ النسخ في مثل ذلك تؤدي الى الغلط والكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ومراد المصنف رحمه الله من قوله الا انه احتمل النسخ هو ان المفسر من حيث انه مفسر او المفسر اذا كان
في محل قابل للنسخ كما مر لان هذا النظير احتمل النسخ وبهذا ظهر ان الضمير في قوله وحكمه يرجع الى المفسر
لا الى النظير وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان السامع بقولهم ان الاخبار لا تحتمل النسخ المعاني
القايمة بصيغة الاخبار لا نفس الصيغة فان للصيغة احكاما على حدة مثل جواز الصلاة بها وحرمة
التلاوة على الجنب والحايض ونحوه فامكن القول بجواز نسخ صيغة الاخبار في حق هذه الاحكام فاما
المعنى القايم بصيغة الاخبار فلا يحتمل النسخ لما فيه من الاستحالة واذا ثبت ما ذكرناه كان المفسر راجحا
على النص عند التعارض لقوته وذلك لان المفسر اختص بزيادة وصف ليس هو للنص وهي قوة البيان
على ما سبق تقريره فكان سالما من المعارض بحسب ذلك الوصف فلذلك ترجح ونظير تعارضهما
قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضا لكل صلاة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة
تتوضا لوقت كل صلاة فان الاول يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس اي وقت دلوكها ولكنه مسوق لايجاب الوضوء على المستحاضة فكان نظير النص والثاني
غير محتمل للتاويل مع انه سيق لايجاب الوضوء فكان نظير المفسر فلذلك رجحنا الثاني على الاول وقلنا
بوجوب الوضوء عند كل وقت يدخل لا عند كل صلاة تصلى لان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق
ونظيرهما من مسايل الفقه ما قاله علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة شهرا كان ذلك متعة اي معنى الوقت
في معنى المتعة لا نكاحا صحيحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قايم وقوله شهرا
مفسر في المتعة ليس فيها احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام رجحنا
المفسر على النص وقلنا انه متعة لا نكاح ثم اعلم ان التفسير اعم من التاويل واكثر ما يستعمل التفسير
في الالفاظ والتاويل في المعاني كتاويل الرويا والتاويل يستعمل اكثره تستعمل في مفردات الالفاظ
والتاويل اكثره يستعمل اكثره في الكتب الالهية والتفسير تستعمل فيها وفي غيرها والتفسير اكثره
تستعمل في مفردات الالفاظ والتاويل اكثره في الجمل فالتفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ
نحو البحيرة والسايبة والوصيلة او في وجيز يبين بشرح كقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة
واما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصورها الا بمعرفتها نحو قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر واما
التاويل فانه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في
جحود الباري خاصة والايمان المستعمل في التصديق المطلق تارة واما في لفظ مشترك
بين معان مختلفة نحو لفظة وجد المستعملة في الجدة والوجد والوجود كذا في تفسير الراغب

رحمه

رحمه الله وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان
قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالراي
وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يامن ان يكون كذبا فاما التاويل فهو بيان عاقبة الاحتمال
بالراي دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه بشهادة الاصول فلم
يكن فيه شهادة على الله تعالى وقال ابن الاثير في المثل السائر التفسير في وضع اللفظ حقيقة او مجازا
لانه الكشف والتاويل احد قسمي التفسير وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحتمل غير معنى واحد او يحتمل
غيره والغير اما ضده او لا ولا رابع واكثر الاشعار على الاول ولا تدقيق فيه كما في الاخر والثاني
اطراف التاويلات لان دلالة اللفظ على المعنى وضده اغرب كقوله صلى الله عليه وسلم صلاة في
مَسجدي هَذَا خَيرٌ مِنْ الفِ صَلاَةٍ فِي غيره من المساجد الا المسجد الحرام سيخرج منه معنيان ضدان
احدهما ان المسجد الحرام افضل من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني عكسه اي ان صلاة
واحدة فيه لا تفضل الف صلاة في المسجد الحرام بل تفضل ما دونها بخلاف المساجد الباقية فان
الف صلاة تنقص عن صلاة واحدة فيه قوله فاذا ازداد قوة اي ازداد المفسر قوة
٣٢ واحكم المراد به اي بالمفسر او احكم المراد من المفسر بالازدياد عن احتمال التبديل اي النسخ سمي
محكما والباء في به يتعلق بالمراد وضمن احكم معنى امتنع اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن
النسخ والتبديل سمي محكما ومن اصحابنا من يشترط كون المحكم غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا
وجها واحدا وقيل ما فيه الفرايض والحدود وقيل ما فيه الحلال والحرام وقيل غير ذلك والاصح ما
قاله المصنف رحمه الله لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ على ما ياتي ذكره وذلك مثل النصوص
الدالة على ذات الباري تعالى وصفاته كسورة الاخلاص واية الكرسي واية الحشر وقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم وان الله على كل شيء قدير فان ذلك وصف دايم لا يحتمل السقوط بحال لان
ذات الله تعالى وصفاته ازلية والازلي لا يزول والمحكم في اللغة اسم الشيء المتقن ماخوذ
من قولهم بناء محكم اي مامون الانتقاض بحيث لا وهاء فيه ولا خلل واحكمت الصيغة اي اتقنت
تبديلها قال تعالى منه ايات محكمات اي غير محتملات للنسخ والتبديل فان المحكم مامون النسخ وقيل هو
ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي رددته ومنعته قال ابي حنيفة احكموا سفهاءكم اني اخاف
عليكم ان اغضبا اي امنعوا ومنه حكمة اللجام وهي ما احاط بالحنك لانها تمنع الفرس عن العناد
والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال التاويل ومن ورود النسخ عليه والتبديل ولهذا سمى الله تعالى
المحكمات ام الكتاب لانه الاصل الذي يرجع اليه بمنزلة الام للولد فانه يرجع اليها وسميت مكة ام القرى
لان الناس يرجعون اليها في الحج ثم النسخ ذهاب للحكم الاول اصلا دون بدل والتبديل [illegible]

ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ثم الحكم اذا زاد ذكره

ذاهبه ببدل وهما شرادنا ان ههنا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا

نوع على المفسر عند التعارض ونظير تعارضهما قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا

لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدل اذ الاشهاد انما يكون لتأييده قبول شهادتهم

عند ادائها وهو لا يحتمل معنى اخر لكنه يحتمل النسخ لان محل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم

يلحق به ما ينافي النسخ من تأقيت او تأبيد نصا او دلالة وهذا كذلك فكان محلا للنسخ والثاني قوله تعالى ولا تقبلوا

لهم شهادة ابدا الحق به نص التأبيد فلا يكون محلا للنسخ وكان راجحا على المفسر لكونه محكما فان قيل محل

النسخ كما قلتم حكم لم يلحق به التأبيد نصا او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقبول شهادة العدول من الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد الحق به

التأبيد دلالة فكان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محكما لا مفسرا قلنا المراد من تقسيم

النص بانه محتمل للنسخ او لا هو على تقدير جواز النسخ وهو وقت حيوة النبي صلى الله عليه وسلم

والا لا يصح هذا التقسيم لان النصوص كلها تصير محكمة على هذا التقسيم فقلنا ان قوله تعالى واشهدوا

ذوي عدل منكم يحتمل النسخ بالنظر الى الاصل قال رحمه الله واما الاربعة التي تقابل هذه الوجوه

الى قوله بمعنى زائد على الاول اقول انما يتحقق معرفة الظاهر والنص والمفسر والمحكم باربعة

اخرى تقابل هذه الاربعة اذ الاشياء انما تتبين بما يقابلها فلذلك احتيج الى بيان ما يقابلها ثم

التقابل على اربعة اقسام التضاد والتناقض والملكة والعدم والدليل على الانحصار

فيها هو ان المتقابلان ان كانا وجوديين يعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان كالابوة

والبنوة والا فضدان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا فان اشترط فيه موضوع مستعد

لقبوله فهما العدم والملكة كالعمى والبصر وان لم يشترط فهما المتناقضان كالزوج واللازوج وكزيد

كاتب ليس بكاتب فالضدان هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بينهما غاية الخلاف

كالسواد والبياض والمراد من التقابل في الكتاب هو التضاد عند الاكثر بدلالة تعريفه عليه ويؤيد

ذلك ما ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله التنافر والاختلاف على وجهين احدهما من وجه دون

وجه وهو الذي لا يكون بينهما غاية التضاد والعناد كالخاص مع العام فان الخاص داخل في العام والتباين

من حيث ان الخاص لا يتناول الا الواحد بذاته والعام ما يتناول جمعا من المسميات وكذا المشترك

مع المأول بينهما اختلاف من وجه دون وجه فان المشترك ما يتناول واحدا من المعاني المختلفة

او اسماء من الاسامي والمأول ما ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرأي فجرى بينهما اتحادا من وجه

وافتراقا من وجه اخر ووجه اخر وهو الذي يكون الاختلاف بينهما من جميع الوجوه كالتضاد والتناقض

وهو الذي يسمى عنادا كالظاهر مع الخفي والنص مع المشكل والمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه

ثم ان ما

٣٣

ثم ان ما يقابل الوجوه المذكورة من الظاهر واخواته اربعة اقسام ايضا خفي ومشكل ومجمل ومتشابه

والدليل على الانحصار فيها هو ان اللفظ الذي خفي المراد للسامع منه اما ان يكون الخفاء لعارض في الصيغة او في

غيرها الثاني الخفي والاول اما ان يفهم المراد منه بالتأمل بعد الطلب او لا الاول المشكل والثاني

اما ان يكون مرجو البيان في الدنيا او لا والاول في الدنيا المجمل والثاني المتشابه وقيل ان الذي لم

يظهر المراد منه اما ان يعرف المراد بالطلب فقط او لا فان عرف فهو الخفي وان لم يعرف فاما ان

يعرف بالتأمل بعد الطلب او لا فان عرف فهو المشكل وان لم يعرف فاما ان يعرف بالاستفسار

مع الطلب والتأمل او لم يعرف فان عرف فهو المجمل بعد الطلب وان لم يعرف فهو المتشابه اما الخفي

فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال المراد به الا بالطلب قوله اشتبه

(٣٣) معناه اي من حيث اللغة وخفي مراده اي من حيث الحكم الشرعي وانما قال بعارض غير الصيغة تحقيقا

للمقابلة والمضادة في للخفي احترازا عن المشكل والمجمل والمتشابه فان الخفاء في جميعها عارض في الصيغة

ولولا ان الخفاء والغموض في الخفي من جهة الصيغة لكان مشكلا او مجملا او متشابها وقيل لكان الخفاء في الخفي

من جهة الصيغة لكان الخفاء والغموض فيه اكثر من الظهور في الظاهر فان قيل لم لا يكون ظهور الظاهر

بغير الصيغة ليطابق الخفي قلنا حينئذ لا الظهور المستفاد من غير الصيغة يكون مع الظهور الكائن

في الصيغة اولا لا يجوز الاول لانه لا يكون النص ولا يجوز الثاني لانه لا يعلم انه التسوية بينه وبين

الكتابة لانه حينئذ لم يكن ظاهر المراد بصيغته واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون ظهور الظاهر بغير

الصيغة فان قيل قد ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الخفي اسم لما اشتبه معناه وخفي

المراد ما ظهر منه بنفس الصيغة وهو ضد الظاهر فقوله بنفس الصيغة انما ذكره تحقيقا للمقابلة والمضادة

فان التضاد انما يكون عند اتحاد المحل اما عند اختلافه فلا قيل ان المصنف رحمه الله اتبع القوم وذلك

اوجه لما ان في قول شمس الائمة رحمه الله خفي المراد بنفس الصيغة سبق فهم السامع ان هذه الصيغة

لا يعقل معناها كالمجمل وليس كذلك اذ اية السرقة ظاهرة في حق السارق غير مشتبه معناها والا

لا تكون ظاهرة في نفسها لكن الخفاء بعارض وهو اختصاص الطرار والنباش باسم على حدة فاحتجنا بهذا

العارض عن اسم السرقة يؤيد ذلك ان الاخلال في النص لما كان بغير وهو سوق الكلام لاجله كان الاختلال

في مقابله وهو المشكل من نفسه بان دخل في اشكاله وامثاله واما كون التضاد انما يكون عند اتحاد المحل

فقد قال بعض العلماء رحمهم الله ان الظاهر والخفي من الاسماء الاضافية كالابوة والبنوة والقليل

والكثير وما كان هذا شأنه كان اتحاد الجهة فيه مستحيلا بلا اختلاف فيه لازم واما وجه ما ذكر شمس

الائمة رحمه الله فهو ان اللفظ الواحد قد يكون ظاهرا باعتبار وخفيا باعتبار وعن هذا قيل ان اية

السرقة ظاهرة في حق بيان قطع اليد للسارق مجمله في حق مقدار النصاب ومحل القطع من اليد خفية

در
الخفي

در
الاستتار

اعتبر اختفا اية السرقة في
في حق الطرار والنباش فالحاصل ان شمس الايمة رحمه الله
انها هل يتناول الطرار والنباش ام لا واعتبر القاضي الامام ابو زيد والمصنف رحمهم الله
اختفا الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر هل هما داخلان في هذه الاية ام لا فكانا في
الصحة سوا لكن الكلام في الاولية كذا ذكره الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه الله اقول
في كون الظاهر والخفي يتعاقبان على محل واحد من الاسما الاضافية نظر اذ تعقل الخفي غير متوقف
على تعقل الظاهر وبالعكس واما الظاهر فانهما ضدان لصدق تعريف الضدين عليهما ولما سبق
ذكره وما ذكر من اتحاد المحل فهو موجود فيهما فان الظاهر والخفي يتعاقبان على محل واحد وهو
نفس الاية وقيل ضد الظاهر هو المبهم من قولهم ليل بهيم اذا عم الظلام فيه كل شي حتى لا يهتدى
فيه الاهتدا تامل لكن المختار ما تقدم وهو ان ضد الظاهر الخفي لان اسم المبهم يتناول المطلق لغة
تقول العرب فرس بهيم اي مطلق الليل وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا
ما اطلق الله ولا تقيدوا والحرمة في امهات النسا بالدخول بالبنات كذا في اصول شمس الايمة السرخسي
رحمه الله ثم ان الخفي ماخوذ من قولهم اختفى فلان اذا استتر في بلده بحيلة احدثها بحيث لا يوقف عليه الا
بالمبالغة في الطلب لمن يختفي في مكان مظلم من غير ان يبدل موضعه او بغير هيئته وصورته وذلك
مثل اية السرقة فانها اشتبه معناها في حق الطرار والنباش وخفي المراد بها لعارض غير الصيغة
وهو اختصاصهما باسم اخر غير السارق فان للطرار في حق النباش اختصاصه بهذا الاسم وانه ماخوذ
من النبش الذي تحت التراب وهو سبب سرقته وكذا الطرار فانه ماخوذ من الطر وهو القطع وانه سبب
سرقته والاصل ان تغاير الاسامي يدل على تغاير المعاني فان اختفا بهذه الايمة الواسطة من الاية
وهي نص في ايجاب القطع على السارق لسرقة ماله ثم تعول اختصاصهما باسم اخر يدل على تغير في فعلهما وذلك
التغير لا يخلو اما ان يكون الزيادة في فعلهما على فعل السارق او النقصان في فعلهما عن فعله فان كان لزيادة
يمكن الالحاق بالسارق في الحكم بدلالة العقوبات وهو القطع لانه اثبات للحكم بدلالة النص والعقوبات
تثبت بدلالة النص كما يثبت بعبارته وان كان لنقصان لا يمكن الالحاق بالسارق في حق وجوب القطع الذي
هو من باب الحدود فاذا كان كذلك لا ينال المراد في حق الطرار والنباش من الاية الا بالطلب ليعلم ان اختفا
معنى لفظ السارق في حق الطرار والنباش لمزية او نقصان اي لزيادة على معنى النص او نقصان منه
فطلبنا فوجدنا ان السارق هو اخذ مال مملوك للغير متقوم محرز على وجه المسارقة عن عين الحافظ
الذي تقلد حفظه لكن انقطع عنه بعارض نوم او غفلة او غيبة والنباش هو اخذ شي وضع للفناد البلا
وهو ليس بمال اذ المال ما يرغب فيه الطباع السليمة ويجري فيه البذل والمنع او ما يدخر لاجل زمان الحاجة
على ما قيل والكفن ليس بهذه المثابة ولا يملكه احد ايضا اما الورثة فلانهم ما يملكون الا ما فضل عن حاجة
الميت

الميت ولهذا لا يملكون تركته مع الدين المستغرق والجهاز مقدم على الدين واما الميت فلانه ليس
من اهل الملك اذ المالكية عبارة عن القدرة ولا قدرة به دون الحي فان قيل التركة مبقاة على حكم الميت
في قدر ما يحتاج اليه وهو فيكون الكفن ملكا له لاحتياجه قلنا بقا ملكه كان للاحتياج الى التجهيز والتكفين
وقد اندفعت الحاجة بعد الدفن فلم يبق الملك ولا يعود بعد النبش اذ الساقط لا يعود فتبين
بهذا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة وكذا اسم السرقة ينبي عن خطر المسروق
بكونه محرزا محفوظا واسم النباش ينبي عن ضده وهو الهوان ولذا السرقة مشتقة من السرقة
بفتح الرا وهي القطعة من الحرير واصلها بالفارسية سره اي جيد فعربوه كذا في الصحاح ومن ذلك
قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها اريت صورتك في السرقة من الحرير اي في القطعة منه
والنبش يدل على ضده وهو الهوان لانه تحت التراب يقال نبشت البقل والميت فدل على هوان
المنبوش وشرع الزاجر لسد باب العدوان الذي استدعى النفس الى ارتكابه والظاهر من حال
العاقل ان لا يوقع نفسه في المهلكة باخذ شي حقير وهو الكفن وحرزه ناقص فكان النبش دون السرقة
في وجوب الحد في الاعلى بكونه محرزا في الادنى وكانت التعدية باطلة خصوصا فيما يندري بالشبهات
وهو العقوبات والطرار قاطع مال الغير حال يقظته سارق عينه مع كونه مقبلا على الحفظ بضرب
غفلة اعترته في لحظة وذلك ينبي عن لطف في فعله وفضل في جنايته وزيادة حذاقة منه وهذه
مسارقة في غاية الكمال والتعدية بمثل هذا المعنى في غاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص
بالطريق الاولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب المنصوص المحرم للتأفيف وبعد العلم ان في قوله وذلك
اي الخفي مثل الطرار والنباش تسامحا لانهما ليسا من عموم اية السرقة خفية في حقهما ولكن لما
فهم المراد وهو المعنى لم يلتفت المصنف رحمه الله الى جانب اللفظ وقيل يجوز ان يكون قوله
وذلك اشارة الى العارض اي العارض الذي صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش
لكن الشيخ ابو يوسف رحمه الله كون النباش مخصوصا باسم خاص لا ينافي كونه مرادا من النص كالطرار
واية هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم سارق امواتنا كسارق احيائنا فقد اثبت المشابهة
بحرف التشبيه وهو يقتضي العموم في المحل القابل له كقول علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون
دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا حتى قتل المسلم بالذمي عندنا ويضمن خمر الذمي ولما ثبت كونه
بهذا سارقا بهذا الحديث وجب القطع بالنص قلنا كاف التشبيه لا عموم له لثبوت المغايرة من
وجوه الاداء قبل المحل العموم وهذا المحل غير قابل له لما ذكرنا من المعاني فيكون التشبيه بمعاني
في الاثم واطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي فانه يقال نبش وما سرق قوله وهذا
في مقابلة الظاهر اي الخفي في مقابلة الظاهر ومضادته ثم المشكل ضد النص وهو ما خفي المراد منه

بالصيغه الا بالتاول بعد الطلب لدخوله في اشكاله وامثاله فخرج الخفي عن هذا التعريف
لان الخفا فيه بعين الصيغة وينال المراد منه بالطلب وحده واد الان الخفا في المشكل
لدخوله في اشكاله بكان الخفا فيه اكثر من الخفا في الخفي واليه اشار رحمه الله فصار خفيا اي فصار
المشكل خفيا بمعنى زايد وهو في اشكاله واختلاطه بالحق الاول اي الخفي وبهذا قال المشكل اشارة
الى تباعد رتبته عن الخفي في الخفا وسمي المشكل غريبا لانه رجل اغرب بغير وطنه فاختلط باشكاله
وامثاله وهو ماخوذ من قولهم اشكل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل الحرم
واصبح اذا دخل في الصباح واشتا اذا دخل في الشتا واشام اذا دخل في الشام واعرق وايمن
وانهم اذا دخل في العراق واليمن والتهامه وهذا فوق الاول اي المشكل فوق الخفي لانه لا ينال الا بالطلب
اي وحده كما في الخفي بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله ثم دخوله في اشكاله قد يكون لغموض
في المعنى او لاستعارة بديعه مثال الاول قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان هذا مشكل في
حق داخل الانف والفم لانهما دخلا في اشكالها اذ لها اشكالا ظاهرا من البدن وداخلا في حكمه
وما كان باطنا غير داخل فاشتبه باطن الانف والفم انهما من ظاهر البدن او من باطنه فتاملنا
فوجدناهما شابهين للظاهر من وجه وللباطن من وجه من حيث الحقيقه فلان الانسان اذا فتح فاه
كان ظاهرا واذا ضم شفتيه كان باطنا واما من حيث الحكم فلان ابتلاع الصايم ريقه لا يفسد
صومه وهذا يؤذن بانه مشابه للباطن فاذا اخذ الماء بفيه ثم مجه لا يفسد صومه ايضا وهذا
يحكم بانه مشابه للظاهر وكذلك الانف فالحق كل واحد منهما بالظاهر في الجنابه وبالباطن في الخفا
وعملا بالشبهين بقدر الامكان ولم يعكس دفعا للحرج لكثرة الاحتياج الى التوضي دون الاغتسال
ولان مقتضى قوله تعالى فاطهروا اغسلوا ما يمكن تطهيره وداخل الانف والفم مما يمكن تطهيره فيدخل
فيه في حق الجنابه والحق ذلك بالباطن في حق الحدث لان اذا مطلق المواجهه لا يتناول باطنهما وكذلك قوله
تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم مشكل في حق دبر المراه انه مثل قبلها او مثل دبر الرجل
لان كلمة انى بمعنى اين كقوله تعالى يا مريم انى لك هذا اي من اين لك هذا واين تقتضي عموم المحال
وذلك يوجب الحل لانه اطلاق في المواضع اجمع وتجي بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يحيي هذه الارض
بعد موتها اي كيف يحيي وذلك لا يوجب الحل لانه اطلاق وتخيير في الاوصاف والكيفيه من الاستلقا
والاضطجاع فصار الايه مشكله على معنى ان المراد دخل في اشكاله فتاملنا بعد الطلب فوجدناه
غير داخل في الحل لان الله تعالى سماهن حرثا او مزرعا للاولاد تسمية لموضع الفعل بالفعل وهو
المصدر كالبيت سمي به لانه موضع نبات فيه كتشبيههن بالحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن من
النطف بالبذر وزاد التنصيص على لفظ الحرث يدل على ان الاتيان للحرث فيكون في موضعه وهو

القبل

القبل دون الدبر اذ الوطي فيه غير منبت لانه موضع الفرث دون الحرث ولانه تعالى حرم القربان في
حالة الحيض لاذى عارضي فلان يحرم في هذا الموضع لاذى اصلي اولى فعرفنا بهذه الدلالة ان انى بمعنى كيف
وصار معنى الايه والله اعلم فاتوا حرثكم كيف شيتم قايمه كانت او قاعده مضطجعه كانت او مستلقيه
تري السما تارة وترى الارض اخرى بعد ان يكون المأتى موضع الحرث وهو القبل ويؤيد ذلك قوله صلى
الله عليه وسلم من اتى امراه في غير ماتاها او صدق كاهنا او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد وهو محمول اذا
كان مستحلا كذلك لما عرف ان مرتكب الكبيره لا يكفر اذا لم يكن مستحلا لها فان قيل على هذا لا يبقى الفرق بين
المشكل والمشترك فان كلمه انى مشترك فيما بين كيف واين قلنا الاشتراك في المشكل ليس بلازم لانه قد
يكون الاشكال بحسب الاستعاره وقد يكون بحسب اشتباه الحكم بين الشيين وقد يكون بحسب
الاشتراك لكن افراد ذلك المشترك صارت اشكالا فسمي مشكلا وقد يسمى الشي الواحد باسمين مختلفين
لمشابهته بكل واحد منهما الا ترى ان افراد المشترك اذا تساوت في الاراده بحيث لا يمكن ترجيح احدها
على الاخر يسمى مجملا حتى بطلت وصية المعتق الذي له معتق ومعتق لمواليه بسبب الاجمال لعدم رجحان
احد وجوه المشترك على الاخر وكذلك قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر اذ فيه خطا لان الف
٣٥ شهر من السنين وليله القدر ثابته في كل سنة فيودي الى تفضيل الشي الى نفسه في حق الجز بثلث
وثمانين مره لانها توجد في كل سنه فقلنا معناه خير من الف شهر اذا لم يكن فيه ليله القدر وكذلك قوله
صلى الله عليه وسلم من قرا يس يريد بها وجه الله تعالى له واعطاه من الاجر كانما قرا القران اثنين وعشرين
مره فان فيه تفضيل الشي على نفسه وبعد التامل عرف ان معناه فكانما قرا القران اثنين وعشرين
مره بدون يس ومثال الثاني قوله تعالى قوارير من فضة اذ القارورة من الزجاج لا من الفضه فاشكلها
الفضه والزجاج ثم تاملنا فوجدنا للفضه خاصيتين حسنه ودميمه وكذلك للزجاج وذلك ان الزجاج
يحكي ما في باطنه وهي صفه حميده وليست لها صفه البياض وللفضه صفه حميده وهي البياض لكنها
لا تحكي ما في باطنها فعلمنا ان اواني الجنه لا تكون من الزجاج ولا من الفضه بل انها تجمع بياض الفضه وصفا
الزجاج وهما الصفتان الحميدتان لهما فانتفت الصفات الذميمه عنها وكذلك قوله تعالى فصب عليهم ربك
سوط عذاب فان استعمال الصب انما يكون في المايعات لا في السياط والعصي ولكن يفيد الدوام
فاستفيد الدوام منه واستفيد الايلام من السوط لان السوط من الايلام فيحصل منهما ان عذاب الله
تعالى دايم مولم وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السما اي من عند الله وذكر السوط اشاره الى ان ما حل بهم
في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الاخره كالسوط اذا قيس الى سائر ما يعذب به وكذلك
قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فانه استفيد شدة العذاب من الاذاقه اذ الشي تعلم مرارته
عند الذوق اكثر مما تعلم عند استمرار الشرب واستفيد اشتمال العذاب من اللباس فكانه قال عذبها الله

بعذاب مولم ثم المشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا المشكل والمجمل سواء
وليس كذلك فان التمييز بين الاشكال الموقوف على المراد قد يكون بدليل وقد يكون بالمبالغة
في التامل ليظهر بها الراجح بخلاف المجمل فانه لا يوقف على المراد منه بالتامل قال رحمه الله
ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني الى قوله وطريق درك المشكل قايم اقول المجمل ضد المفسر وهو الذي
ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
ثم الطلب ثم التامل في ذلك فكان الخفا فيه اعلا من الخفا في المشكل ولهذا ذكره بكلمة ثم والازدحام بمعنى
الزحام تقول زحمته وزاحمته وازدحم القوم على كذا والمراد منه توارد المعاني على اللفظ من غير رجحان
لاحدها على الباقي وقوله لا يدرك بنفس العبارة اي لا يدرك المراد من المجمل بنفس عبارته بل بالرجوع الى الاستفسار
من المجمل ثم طلب علة الحكم عند تفسيره ثم التامل فيه لنوع غموض فيه فخرج الخفي بهذا لكون المراد غير مدرك
حتى سقط طلبه وقوله ثم الطلب ثم التامل هو في بعض المجملات بان لم يكن بيان المجمل شافيا فلا يكون افراد المجمل كلها
في مسئلة الصلاة والزكوة والربى على ما ياتي بيان ذلك واما اذا كان بيانه على وجه لم يبق فيه شبهة لم يكن
فيه الطلب والتامل وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم عند الاطلاق منه شي وقد يرد
عليها الخفي والمشكل والمتشابه ونظير المجمل قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل في حق الربوا لانه عبارة عن الفضل
والزيادة في وضع اللغة وقد علم ان ذلك ليس بمراد من الاية اذ البيع ما شرع الا للاسترباح وطلب الزيادة
ولهذا فتحت الاسواق للتجارة والمرابحة الا ترى انه يجوز بيع عبد قيمته الف بالوف فثبت ان المراد
من الربوا المذكور في الاية لا يدرك بمعنى لغوي بحال بل انما المراد منه فضل خال عن العوض مشروط
في العقد وذلك نفضل بال او فضل حال كما اذا باع درهما بدرهمين او باع نقدا بنسيه في غير
السلم علم ذلك ببيان النبي صلى الله عليه وسلم في الاشيا الستة وهذا البيان غير مكشوف كشفا
بلا شبهة بالنسبة الى افراد الربوا فطلبنا المعني الذي ثبت الحرمة لاجله فوجدناه القدر والجنس
على ما عرف ثم تاملنا فيه هل هو صالح لتعلق الحكم به ليتعدى الى غيره وكذلك الصلاة والزكوة والصوم
والحج كله مجمل لان الصلاة في اللغة عبارة عن الدعا والزكوة عن النما والصيام عن نفس الامساك
عن شهوة البطن والفرج من اول طلوع الفجر الى غروب الشمس مع النيه والحج عن القصد الى مكان
مخصوص في وقت مخصوص لادا افعال مخصوصة وذلك كله لم يعرف باللغة بل ببيان الشارع صلى
الله عليه وسلم اما فعلا او قولا ثم لما ورد البيان فطلب الذي جعلت الصلاة لاجله صلاة اهو
التواضع والخضوع او شي اخر كالاركان المعهوده ثم تاملنا انه هل يتعدى ذلك المعنى الى صلاة الجنازة
فيمن حلف لا يصلي ولهذا وقع الاختلاف في ان تعديل الاركان هل هو فرض ام لا وكذا اذا ورد البيان
بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وبقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله

عنه خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال فطلب
المعنى الذي وجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصاب تام كامل فارغ عن الدين او مشغول به ثم تاملنا فيه هل
هو صالح لاضافة الحكم اليه وفي وجوب الزكوة في الابل والبقر اشترط الاسامه ام لا وكذا في العشر
لما ورد البيان بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السما ففيه العشر فطلب المعنى الذي لاجله وجب
العشر ايتعلق بمجرد الخارج او بوصف اخر معه وهو ان يبلغ النصاب ويبقى من غير تكلف فان عندهما
لا يجب ما لم يبلغ نصابا ولا يجب في كل خارج كالخضراوات بل يجب في البعض ثم تاملنا فيه هل هو صالح
لاضافة الحكم اليه ثم المجمل ماخوذ من الجملة التي بمعنى السول والابهام يقال اجمل الكلام اجمالا
وجمله اذا ابهمه وقيل من المجمل بمعنى المجموع ونظير المجمل من الحساب رجل اغترب عن وطنه واختلط
باشكاله من الناس بوجه انقطع اثره ولا يعلم مكانه ولكن يرجى وصوله او وصول خبره فيستفسر
مكانه ثم يطلب هو فيه ثم يتامل فيه ليعثر عليه والمشكل يقابل النص ويضاده لان المراد منه لا
ينال الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله بخلاف النص والمجمل يقابل المفسر لاشتباه المراد منه
٣٦ كما سبق تقرره فاذا صار المراد من اللفظ مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلب ذلك
المراد وجب اعتقاد حقيقة المراد منه سمي ذلك متشابها ثم المجمل فوق المشكل فان المراد في المجمل غير قايم
ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان من المجمل لان ذلك مرجو البيان لما ان عامة المجملات انما ورد في
العمليات كالربوا وغيره فكان البيان فيه مرجوا فيوقف على المراد بذلك وذلك البيان دليل
اخر غير متصل بهذه الصيغة والمراد في المشكل قايم فان المجتهد يدرك حكم المشكل باجتهاده اذ
الحاجة الى تمييزه من اشكاله قال رحمه الله واما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم الى قوله
وهذا يقابل المحكم اقول ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم منه على السامع
بوجه لا طريق لدركه اصلا اي لا بالطلب ولا بالبيان فان الطلب لا يفيد والبيان لا يرجى فسقط
طلبه وانقطع رجا معرفة المراد منه ولا طريق اليه الا التسليم بترك الطلب قوله لا طريق لدركه اي
في الدنيا وقوله لا التسليم اسما منقطع وهذا في حق الامه واما النبي صلى الله عليه وسلم فانه
يعلم المتشابه باعلام الله تعالى هذا ذكره المصنف رحمه الله في هذا الكتاب في باب تقسيم السنه
في حق النبي عليه السلام واذا كان كذلك فمقتضى المتشابه اعتقاد حقية المراد منه قبل الاصابه
وذلك انما هو في الدنيا فان المراد منه يعلم في الاخره لان انقطاع رجا البيان فيه ليس للاستحالة
في ذلك اذ هو ممكن في نفسه الا ترى انه لو بين الله تعالى ذلك لصار مبينا وانما لم يبينه تحقيقا
للابتلا وهي الدنيا لا غير وهذا اي الذي سبق ذكره من انه لا طريق لدرك المتشابه اصلا الا التسليم
الى اخره هو معنى قوله تعالى واخر متشابهات وهو ماخوذ من التشابه وهو الاشتباه والالتباس

فانه تشابه النص على السامع من حيث يخالف موجب النص موجب العقل لان موجب العقل لا يحتمل التبديل وكذا موجب النص بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك اشتبه المراد اشتباها لا يوقف عليه اصلا وقيل سمي متشابها لاشتباه الصيغه وتعارض المعاني فيها قال شمس الايمه السرخسي رحمه الله وهذا غير صحيح فان الحروف المقطعه في اوايل السور من المتشابهات وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشبه لفظه ما يجوز ان يوقف على المراد فيه وهو خلاف ذلك نظيره قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فبالنظر الى اليد يعلم ان المراد فيه الجارحه ثم هذا الموضع لا يحتمل ذلك فكان هو على خلاف المراد الذي يعلم من ظاهر الكلام لان الله تعالى منزه عن الجارحه فتشابه موجب السمع وموجب العقل ثم عند اصحابنا رحمهم الله لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم واعتقاد الحقيه فيه فانهم قالوا نومن بتنزيله ولا نشتغل بتاويله ونفوض امره الى الله تعالى ونقول ما اراد تعالى منه فهو حق واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله وعندنا وقيل معناه عندي فان المصنف اختار مذهب السلف والظاهر ما ذكرناه وعلى ما ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله على قوله تعالى الا الله وان الواو في والراسخون للابتدا واليه ذهب السلف واكثر اهل العلم فيه قال علي وابن عباس وعايشه رضي الله عنهم وعروه الزبير والحسن والكسايي والمفضل ومحمد بن جرير وابو عبيده والاصمعي واحمد بن يحيى وابو عمرو بن العلاء ومحمد بن اسمعيل البخاري وعبد الله بن المبارك واليه ذهب مالك رحمه الله وبه قال ابو علي الجبايي من المعتزله وقال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في التفسير الكبير وهو المختار عندنا وقد سيل محمد بن الحسن رحمه الله عن المتشابهات فقال نمرها كما جاءت ونومن بها ولا نقول كيف وكيف فعلى هذا فتم الكلام على قوله الا الله والراسخون في العلم مبتدا خبره يقولون فلا تعلق له بما قبله او هو عطف على قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ الايه على تقدير اما اي واما الراسخون في العلم فيقولون امنا به على ما قيل ومنهم من قال انما يتم الكلام على قوله والراسخون في العلم فيكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم وهو مذهب الخلف وروي هذا القول ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما وبه قال مجاهد والربيع ابن انس ومحمد بن جعفر والقاسم واكثر المتكلمين رحمهم الله وهو مذهب عامة المعتزله فعلى هذا يقصر معنى الايه وما يهتدي الى تاويله الحق الذي يجب ان يحمل عليه الا الله وعباده الذين رسخوا في العلم اي تثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع ويقولون على هذا كلام مستانف موضح لحال الراسخين يعني هولا العالمون بالتاويل يقولون امنا به اي بالمتشابه واستدل على ذلك بان الواو للعطف فيقتضي المشاركه في العلم وان الخطاب اما للتكليف واما للتعريف واياما كان لا بد للمخاطب من العلم به ليتمكن من العلم والمعرفه فبذلك الخطاب بما لا يفهم بعيد جدا وخروجه عن الحكمه فانه ليس من الحكمه ان يخاطب المولى عبده بشي لا يفهمه ثم الراسخ في العلم ما اشرنا اليه

وقيل

ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القران كلام الله تعالى وان الله لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا ايه ودلت الدلايل القطعيه على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى علموا ان مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك الظاهر الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي كان فهو الصواب الوجه الخامس ان قوله تعالى كل من عند ربنا معناه امنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا على تفصيله وتاويله ولو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فايده الوجه السادس ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال تفسير القران على اربعة اوجه تفسير لا يسع احد جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير يعلمه العلما وتفسير لا يعلمه الا الله وسيل مالك رضي الله عنه عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستوا معلوم والكيفيه مجهوله والايمان به واجب والسوال عنه بدعه واما قولهم ان الواو للعطف فيقتضي المشاركه فنقول سلمنا انها للعطف لكن العطف يتنوع نوعين عطفا على التشريك في الحكم وعطفا على استقلال المعطوف بحكمه غير مشارك المعطوف عليه في حكمه بل انما يشاركه في الوجود ثم الادله المتقدمه مانعه من حملها على التشريك فتحمل على النوع الثاني اي على الابتدا والاستيناف لصحه الحمل عليه فان جار الله ذكر في الكشاف في قوله تعالى ويعلم الذين يجادلون في اياتنا فان قلت فما وجوه القراات الثلاث في ويعلم قلت اما الجزم فعلى ظاهر العطف واما الرفع فعلى الاستيناف واما النصب فللعطف على تعليل محذوف تقديره لينتقم منهم ويعلم الذين يجادلون وقد ذكرنا المفصل فصولا في واو الاستيناف واما قولهم الخطاب بما لا يفهم بعيد فنقول ان عنيتم بما لا يفهم منه شي اصلا فقد سلمنا بعده لكنا لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لانه يفهم منه انه لا يعلم تاويله غير الله وان عنيتم به ما لا يفهم من بعض الوجوه فلا نسلم بعده كالخطاب بالمجمل فانه لا يفهم منه مراد المجمل قبل بيانه ولكنه يفهم منه شي وقد كثر وقوعه في الكتاب المجيد وايضا فانه مجرد استبعاد وقيل فايده انزال المتشابه على قول من لا يشتغل بالتاويل معرفه قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعرفوا ان الحكم لله تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وان مجرد العقل لا يوجب شيا ولا يدفعه وفايدته على قول من اوله تاويلا لا ينافي العقل والايات المحكمة بيان فضل العلما على غيرهم اذ جعل بعض الايات جليا وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفه الخفي من طريق الاجتهاد واتعاب القريحه في استخراج معانيه ليتبين المقصر فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ودرجاتهم على قدر علومهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا ثم قيل لا خلاف في الحقيقه لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله ظاهرا لا حقيقته ومن قال انه لا يعلمه قال لا يعلمه حقيقته وانما ذلك الى العلم سبحانه وتعالى وقيل كل متشابه يمكن رده الى المحكم فان الراسخ يعلم تاويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فان هذا

وان هذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى فانه محكم لا يحتمل التاويل فيكون معناه
جاز لهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض كل متشابه لا يمكن رده الى المحكم فالراسخ لا يعلم تاويله
كقوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرساها قوله وهذا يقابل المحكم اي المتشابه يقابل المحكم
ويضاده لان المحكم لما بلغ غايته في البيان والاظهار كان ضده المتشابه الذي بلغ غايته في الاشتباه
والاجمال او ان المحكم لما كان مامون النسخ كان ضده المتشابه الذي هو مايوس الوقوف فكان منتهيا
غاية بما هو فيه قال رحمه الله ومثاله المقطعات في اوايل السور الى قوله فصاروا معطلا
اقول مثال المتشابه الحروف المقطعات في اوايل السور وانما سميت مقطعات لانه يجب ان يقطع
في التكلم كل حرف منها عن الباقي بان يوتى كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه
ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه كل حرف منها عن الباقي بان يوتى كل منها الا انها
اسامي حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولها ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله تعالى
عليها الخلايق الا من شاء منهم وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من حسن التكلم بالرمز فيحتمل التاويل
فيحتمل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولا يحمل تاويلات الباطنية التي خرجت
عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل ولايات المحكمة لانها تؤول القران لا تاويلا في
التاويلات ومثله ومثل هذا المثال او ومثل المتشابه اثبات جواز رؤية الله تعالى في الاعتقاد
بالابصار في الاخرة عيانا اي رؤية بالعين يقال عاينت الشيء عيانا اذا رايته بعينك وقوله
عيانا هو في بعض النسخ وانما قيد بالاعتقاد لعدم امكان ذلك في نفس الامر لان ذلك يودي الى
الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة وقيل المراد من اثبات رؤية الله تعالى اثبات كيفيتها لان نفس
الرؤية ليست متشابهة وقوله حقا اي ثابتا في الاخرة بنص القران وقوله بقوله عز وجل بدل
من قوله بنص القران بتكرير العامل وهو قوله عز وعلا وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه
التمسك به ان اهل اللغة اتفقوا على ان النظر اذا عدي بكلمة الى يراد به رؤية العين وفيه اسوله
واجوبة تعرف في علم الكلام وبدليل عقلي وهو ان الله تعالى موجود بصفة الكمال على ما عرف وهذا الكمال
واي كمال وكونه تعالى مريا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان من لا يراه الناس في الشاهد انما
هو لعجزه او نقصانه نكدا في الغايب وذلك لان استتاره عن اعين الناس دليل على حقارته وانعدامه
بالعيوب او على عجزه فيستتر الكامل لئلا يستقبحوه او يقصدوه بقتل او غير ذلك وهو لا يقدر
على مدافعتهم ومقاومتهم لعجزه وقوتهم والله تعالى موصوف بصفات الكمال غالب على كل شيء
ادله القدرة الشاملة على جميع المقدورات وجل ربنا عن النقصان ادلة الكمالات الفايتة عن
الحصر وجل تعالى عن العجز اذ هو موصوف بالقدرة الازلية فيكون عز وعلا مريا لغيره وهذا

وهذا نفي لقول طايفة من المعتزلة وهو من انكر ان الله يراه ذاته ويرى واجمعوا على انه تعالى
يرى ولكن لا يرى والمؤمن من اهل الكرامات كالولاية والمحبة والاجابة والكلام منه واهل الانعام
عليه بانواع النعم ورؤية الله تعالى من اجل النعم فيكون نبوا اهلا لتلك الكرامة والنعمة ايضا واما
ذكر رحمه الله ذلك لانه رب شيء يكون ممكنا في نفسه ثم لا يقع لعدم اهله ومحله فثبت بذلك كونه فثبت (در)
مريا لكن لكونه للجهة ممتنع لكونه منزها عنها لانها لا توجب كونه تعالى محدودا متناهيا وهو اية الحدوث
واذا ثبت بالدلايل ان الله تعالى قديم لا يكون محدودا متناهيا فلا يكون في جهة فبالنظر الى الاصل
الرؤية وكونه ثابتا بالنص قلنا بوجوب اصل الرؤية وبالنظر الى استدعاء الرؤية الجهة في الشاهد كانت
الرؤية ممتنعة فكان القول بجواز الرؤية متشابها من حيث الوصف اي الكيفية وثابتا من حيث الاصل
ولن يجوز ابطال الاصل للتشابه في الوصف لان الوصف تبع فلا يصح ابطال الاصل الثابت بالدليل
القطعي لبطلان التبع كما ان في الشاهد لا يجوز ابطال الاصل بسبب الجهل بالوصف فمن كان على شط
نهر كبير لا يتصور العبور من هذا النهر ورأى شخصا فيما وراء النهر ثم رآه في هذا الجانب الذي هو فيه
٣٨ فانه لا يشك في عبوره وان جهل طريق العبور لانه ثبت كونه في هذا الجانب بالدليل القطعي وهو رؤيته
اياه في هذا الجانب فكذلك ههنا لما ثبت اصل الرؤية بالدليل القطعي لم يجز ابطاله للجهل بطريق الثبوت
واذا كان كذلك فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة فيه من غير الاشتغال بان كون المرئي
في الشاهد في جهة من القراين اللازمة بل انما كان المرئي في الشاهد في جهة لانه ذو جهة فيرى كذلك
واما الله تعالى فليس بذي جهة فيرى كذلك اذ الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو والدليل عليه انه تعالى يرانا
لقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤيته الله تعالى ايانا من غير مقابلة
ولا جهة فعلم انها ليست من القراين اللازمة للرؤية لان ما كان منها لا يتبدل بين الشاهد والغايب بل هي
من الاوصاف الاتفاقية واعتبر هذا بالعلم فانه يعلم كل شيء كما هو ان كان في الجهة يعلم في الجهة وان لم يكن
في الجهة يعلم في غير الجهة فعلم ان كون المرئي في الجهة من الاوصاف الاتفاقية لان من القراين اللازمة للرؤية
كما ان كون الرائي في الشاهد محدودا من الاوصاف الاتفاقية بالاجماع فعلم انه مري باصله ووصفه وهو
كونه منعزيا عن الجهة فلم يكن متشابها كذا قالوا وفي ذلك منوع ومعارضات تعرف من موضعها وكذلك
اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عند اهل السنة معلوم باصله لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله وقوله يد الله فوق ايديهم متشابه بوصفه وهو الكيفية لان الله تعالى منزه عن الجارحة فلا نبطل
به الاصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف فان قيل لما ثبت اصل الوجه واليد في حق
الله تعالى هل يصح اطلاق معناهما على الله تعالى بغير العربية بان يقال روي خدي خداي ام
لا قلنا ذكر الامام الاجل المتقن مولانا جلال الدين المجنوي رحمه الله في كتاب الفتاوى في [illegible] ترويه بازاد

وقوله يا جران بالفارسيه اذا عرب يكون اصلح واوفق اما العربيه اذا نوست فسدت الا ترى انه يقال
يد الله فوق ايديهم ولا يقال دست خداى بر سرهم دستها است ولو قال كفر به واعلم ان ما ورد بالقر
من الوجه ونحوه لا المشتق منه الاسم فلا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمه او العنايه ولا يبدل اللفظ
اخر فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ثم ان المعتزلة لاشتباه الكيفيه انكروا الاصل
وردوه فصاروا معطلة بانكارهم صفات الله تعالى اى صاروا غير قائلين بالصفه لله تعالى زائدة على
الذات عن الصفات لانها لو ثبتت لكانت غير الذات لا محاله والقول باثباتها فى الازل ينافى التوحيد ومن
هنا سموا انفسهم اهل التوحيد المعطل بفتح الطاء مستعمل فى الخلو من الحلى فى الاصل وان كان يستعمل فى الخلو من
الشي يقال عطل الرجل من المال كذا فى الصحاح واستعير هنا لعدم الصفه الا ترى ان الصفه تسمى
حلية وقد نقل ان جهم بن صفوان كان يدعو الناس الى مذهبه الباطل وهو ان الله تعالى عالم لا علم له قادر
لا قدرة له وكذا فى سائر الصفات فجلس يوما لهذا الامر وحوله اقوام كثيرة اذ جاء اعرابى فسمع مقالته
فالهمه الله تعالى حقية مذهب اهل السنه والجماعه وارشده الى مذهب جهم فانشا وقال

الا ان جهما كافر بان كفره ... ومن قال يوما قول جهم فقد كفر
لقد جن جهم اذ يسمى الهه ... سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضا ... لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر
ايرضيه لو قال يا جهم قايل ... ابوك امرؤ حر مطير بلا خطر
مليح بلا ملح بهي بلا بها ... طويل بلا طول يخالفه القصر
حليم بلا حلم وفى بلا وفا ... فبالعقل موصوف وبالجهل مشتهر
جواد بلا جود قوي بلا قوى ... كبير بلا كبر صغير بلا صغر
اما رضيه ام هجاه وسبه ... وهزء كقال الله يا احمق البشر
فانك شيطان بعثت لامة ... تصيرهم عما قريب الى سقر

نرجع ببركته ابياته كثيرا من تابعي جهم وكان
عبد الله ابن المبارك رحمه الله يقول ان الله تعالى للاعرابى يرحمه لولا ذلك فيجب على كل احد ان يتعلم معنى
هذه الابيات لاولاده وعبيده وامائه وقد ذكر ابو عصمه هذه الجمله فى اصول الدين قال رحمه الله

وتفسير القسم الثالث ان الحقيقه اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له الى قوله وذلك مثل النص والقياس الحقيقة
اقول القسم الثالث فى طرق استعمال النظم المذكور وجريانه فى باب البيان اذ استعمال اللفظ
يكون فى موضعه وغير موضعه ومع كثرة الاستعمال ووضوح البيان ومع استتار معناه وهو تابع
باعتبار اصل التقسيم رابع باعتبار الاضداد المذكوره واقسامه اربعه الحقيقه والمجاز والصريح
والكنايه ودليل انحصاره فيها ان اللفظ الذى استعمل لافاده المراد اما ان يكون مستعملا فى ما وضع
له او فى غير ما وضع له الاول الحقيقه والثانى المجاز ثم كل منهما اما ان يكون ظاهر المراد مع كثرة الاستعمال
او يكون مستتر المراد الاول الصريح والثانى الكنايه اما الحقيقه فهى اسم لكل لفظ اريد به ما وضع
له فالحقيقه فعيله بمعنى مفعوله من حققت الشي احقه اذا اثبته نقلها الى المبنيه والكلمة
استعملت فيما كانت موضوعة له داله عليه بنفسها كانت مثبته فى موضعها الاصلى واما فعلية

بمعنى

بمعنى فاعله من حق الشي يحق اذا ثبت فهو حاق وحقيق اى ثابت ويبدل الهاء فى اسم الفعيله لانها الحالة
الثابته لا محاله بمعنى الحقيقه على هذا الثابته والكلمه المستعملة فيما هى موضوعه له ثابته فى موضعها الاصلى واما التاء
فهو للتانيث فى الوجهين لتقدير لفظ الحقيقه قبل التسميه صفه مونث غير مجراه على الموصوف وهو الكلمة
كذا فى المفتاح وقيل التاء لنقل اللفظ من الوصفيه الى الاسميه وقوله لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقه صفه
اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقه ولفظ الحقيقه حقيقه لانه حق لها ان يراد بها ما وضع له وهذا
انما يتاتى فى اللفظ دون المعنى والاراده ضد الكراهه وهى مصدر اردت الشي اذا طلبته نفسك
ومال اليه قلبك والوضع عبارة عن تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه فقوله بنفسه احتراز عن المجاز اذا
39 عينته بازاء ما اردته بقرينة مثل رايت اسدا يرمى فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا وقيل تقدم فى اوايل
هذا الكتاب ثم الحقيقه لغويه كالاسد فان لفظه موضوع لغة للحيوان المفترس وعرفيه كالدابه فانها وضعت
لغة لكل ما يدب على الارض وخصصت فى العرف بالفرس والبغل والحمار وشرعيه كالصلاه فانها الدعاء
فى اللغه وفى الشريعه هى الافعال المخصوصه ثم الحقيقه الشرعيه تشمل اقسام النظم والمعنى جميعا
من الخاص الى اخره ومن الظاهر الى اخره وغير ذلك واما المجاز فهو اسم لما اريد به غير ما وضع له مفعل المجاز
بمعنى فاعل اى متعد عن اصله الى غيره من جاز المكان اذا تعداه كالمولى بمعنى الوالى ومنه قول الرجل لغيره
حبذا اى مجازا اى هو باللسان دون القلب الذى موضع المحبه ومعد لها ثم الجواز حقيقه فى الاجسام
مجاز فى غيرها فلفظ الحقيقه مجاز فى الحقيقه وكذا لفظ المجاز مجاز فى المجاز ثم قوله فى تعريف المجاز اسم
لما اريد به غير ما وضع له اشارة الى ان المجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى لان ذلك يدل على الجواز والتعدى
وذلك انما يتاتى فى اللفظ لا غير لان المعنى ثابت مستقر فى كلا المحلين ولان الفاصل بين الحقيقه والمجاز
صحة نفى المجاز عن محله كما تاتى تقريره والمعنى لا يستقيم نفيه ولا يقال ان اسم الدابه فى الفرس
استعمال اللفظ فيما وضع له مع انه مجاز لانا نقول ان الخاص مغاير للعام غير موضوع للخاص بخصوصيته
فكان استعمالا فى غير ما وضع له لغة فكان مجازا لغويا ثم طريق معرفه الحقيقه السماع عن واضعى اللغه
لان الاصل فيها الوضع ولا يعرف ذلك الا بالسماع كالنصوص فى باب الشرع فانها لا تستعمل
الا بالسماع والنقل عمن لا يجوز عليه الكذب والحقيقه لا تسقط عن المسمى ابدا اى اللفظ الحقيقى
لا يسقط عما وضع له كالاسد لا تسقط عن الهيكل المخصوص ابدا ولهذا لا يصح نفى الحقيقه
عن محلها والمجاز يقال بالتامل فى طريقه لانه امر معنوى فلا بد له من الوقوف على المعنى وذلك ان
يتامل ان صحه المجاز باى وجه يكون فان المجاز انما يصح اذا كان بين الحقيقه وبينه تعلق واتصال
خاص يكون هو الباعث على التجوز واستعمال اللفظ فى غير ما وضع له وذلك الاتصال كان المجاز
نظيرا للحقيقه فى حق ذلك الاتصال عند اصحابنا رحمهم الله على نوعين وهما الاتصال صورة ومعنى

معنًى لا نالت لمعاني ماسيأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى فاذا وجد ذلك الاتصال كان المجاز نظيرا
للحقيقة في حق ذلك الاتصال فاطلق اصحابنا رحمهم الله اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز بواسطة ذلك الاتصال
وذلك بان يتامل ان المجاز باي طريق يصح وذلك عند وجود ستة اشيا
وينال المجاز بالتامل في طريقه وذلك بان يتامل ان المجاز باي طريق يصح وذلك عند وجود
المستعار والمستعير والاستعارة والمستعار له والمستعار عنه وما يقع به الاستعارة فعند وجود
هذه الاشيا ينال المجاز في طريقه فيعتبر به اي يعتبر المجاز بسبب التامل في طريقه ويحتذي بمثاله
اي يجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو الحقيقة يعني ينظر ان في الحقيقة ما هو مخصوص به ومشهور فيه
ثم وجد المجاز نظيرا لتلك الحقيقة في حق ذلك الوصف المخصوص المشهور فاحتذى المجاز بذلك المثال
وهو الحقيقة فاطلق اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز الذي احتذى بها يقال احتذى مثال اي اقتدى
بذلك في الصحاح ولا يشترط في المجاز النقل عن العرب في احاد الصور على الاصح وانما يكتفي فيها
الاتصال لانه لو كان ذلك شرطا لتوقف اهل العربية في اطلاق اللفظ المجازي على النقل ولم يتوقفوا
على ذلك فدل ان ذلك ليس بشرط ولان المجاز وضع توسعة للكلام فلو شرط فيه النقل والسماع
لما اتسع الكلام ولا حصل المرام وما قال المخالف من انه لو جاز اطلاق الاسم على الشي للاتصال
والعلاقة من غير سماع ونقل لكان هذا الاطلاق قياسا في اللغة او اختراعا للغة اخرى غير لغة العرب
وكل منهما باطل نحوا الاول وبيان الملازمة ان اطلاق النخلة مثلا على المنارة ان كان لانها اطلقت
على الانسان للطول وهو موجود في المنارة كان قياسا والا كان اختراعا من المطلق فالجواب
عنه ان العلاقة مصححة بالاستقراء كرفع الفاعل والا لزم ما ذكرتم كون رفع الفاعل قياسا او اختراعا
بان يقال ان كان رفع زيد في قام زيد بالقياس على رفع عمرو في قعد عمرو كان قياسا والا اختراعا
بان يقال ان كان رفع زيد في قام زيد بالقياس على رفع عمرو وانتم لا تقولون به ولا نسلم انه لو
لم يكن قياسا لكان اختراعا اذ ههنا قسم ثالث وهو تخصيص العرب على جواز اطلاق اسم الحقيقة
على ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم كما في نحو رجل ورفع الفاعل
ورفع الفاعل ثم مثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص لان الحكم في المنصوص عليه ولا
يشترط في القياس السماع من الشارع لان وضع القياس ليحكم المجتهد به حكم للحوادث مع انها
مرودة غير معدودة فلو شرط فيه السماع لما حصل هذا الغرض وتعطلت الحوادث التي بعد
السماع اذ لا نهاية للحوادث لا نهاية لها واذا كان كذلك فيكتفي فيه بالتامل في معاني النصوص
كذلك يتامل في معاني الحقيقة وهي اللوازم المشهورة لها لا لكل معنى كما في النص لما في اعتبار   الايرى
كل معنى رفع الابتلاء الا يرى ان العرب تسمي الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص اللازم المشهور
له لا في كل معنى فاذا وجد مثل ذلك المعنى في محل اخر استعير هذا اللفظ له كما في القياس

مع النص

مع النص الا ان التفاوت بين الحقيقة والمجاز وبين النص والقياس هو اعتبار المعاني اللغوية
في الحقيقة والمجاز واعتبار المعاني الشرعية في النص والقياس قال رحمه الله واما الصريح فما ظهر
المراد ظهورا بينا الى قوله في باب الحكم اقول الصريح ما ظهر المراد به ظهورا بينا بحيث يسبق مراده الى
افهام السامعين نحو بعت واشتريت وانت حر وانت طالق فانه اذا اضيف ذلك الى المحل على اي وجه
يكون من مبتدا او وصف او خبر يكون موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر او يا طالق او انت حر او انت طالق او
قد حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه قائمة مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه
صريحا فيه وهو ماخوذ من قولهم صرح فلان بكذا اي اظهر ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه بابلغ ما
امكنه من العبارة وصرح النهار اي ذهب سحابه واصابت شمسه وصرح الشي اذا ظهر ومنه سمي القصر
٤٠ صرحا لارتفاعه وظهوره ظهورا لا يخفى على الناظر وان بعد قال تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي
صرحا والصريح هو الخالص من كل شي وهذا اللفظ اي لفظ الصريح موضوع للمعنى الذي ذكرناه انفا الغرض
البلغ في الاظهار وكشف المراد من النص وان كانا سوا في كونهما سرين ولهذا متى اردت المبالغة في اظهار
النص وصفته بالصريح وقلت نص صريح او مصرح اي لا شبهة فيه بوجه والفرق بين الظاهر والصريح
مع ان المراد بكل منهما ظاهر هو ان الصريح ما انضم اليه كثرة الاستعمال وفي الظاهر لا يشترط ذلك كذا
في ميزان الاصول وذكر مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله ان الظاهر قد يكون بطريق الاشارة وفرق
اخر ان الظاهر لا يكون مرادا بسوق الكلام والصريح هو المراد بسوق الكلام ثم الصريح قد يكون
حقيقة نحو بعت واشتريت ومجازا نحو انت طالق وكقوله لا اضع قدمي في دار فلان فانه صار مجازا عن
الدخول عرفا والى ذلك صرح شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقول المصنف رحمه الله وهذا اللفظ موضوع
في كلام العرب لهذا المعنى يدل على ان الصريح انما يكون حقيقة لا مجازا والكناية خلاف الصريح وهو ما
يكون المراد به مستورا كان لو حقيقة كان او مجازا ولهذا احتيج فيها الى النية وهي ماخوذة من قولهم كنيت
الشي وكنوته اذا سترته ودل على ذلك قول الشاعر واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا واصارح
حيث ذكر اكنو في مقابلة اصارح ومنه سمي البيت كنا لانه يستر به والجعبة كنانة لسترها السهام ومنه
الكني وهو ابو فلان وام فلان لما في ذلك من احفا وجه التصريح باسمايهم الاعلام ومنه تكنية العدو وسمي
اذا وصل اليه مضارا من حيث لا يشعر بها ومنها نكايات الزمان لحوادثها المله على مذهب الكوفيين لان
المصدر ماخوذ من الفعل عندهم ومذهب البصريين بخلاف ذلك والقذور اسم امراة تتقذر اي تتنزه
عن الاقذار واعرب بمعنى اي افصح بها من غير بهمه من احد واذكرها صريحا وقد زعم بعض اهل المعاني ان الكناية
من باب المجاز اذا المجاز ما جاوز موضوعه الاصلي والكناية كذلك فانها تستعمل ويراد بها المكنى فتكون
مستعمله في غير ما هي موضوعه له والجمع عند اكثرهم انها من باب الحقيقة لان المجاز لا بد له من قرينة مانعة

عن اراده الحقيقه والكنايه عاريه عن هذا القيد فلا تكون مجازا ولانك تعتبر في الفاظ الكنايه معانيها الاصليه معنى
من غير تاويل وتفيد بمعانيها معاني معاناتها هو المقصود من المعنى الاول الاتري الي قول العرب فلان طويل النجاد
فانهم يريدون به طويل القامه اذ حمائل سيفه علي قدر قامته وفلان كثير الرماد اي انه مضياف
لان من كان سخيا يكثر جوده فيكثر احراق الحطب تحت القدر فتكثر الطبائخ فتكثر الاكله فتكثر الضيفان فيصير
مضيافا فاعرفت بذلك انه ليس في الكنايه اخراج اللفظ عن موضوعه الاتري ان طول النجاد مع طول القامه
وكثرة الرماد معتبره مع ما يلزمها من الجود وان كانت كثره الرماد غير مراده لذاتها ولكن لاثبات الجود والحقيقه
لا تراد قط في صورة المجاز ويؤيد هذا ما ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الفرق بين المجاز والكنايه
ان الكنايه تجتمع مع الحقيقه لان الحقيقه مراده في موضع الكنايه لان الكنايه ما انتقلت من موضعها الاصلي
بل تثبت اللوازم بواسطه ثبوته والحقيقه ليست مراده في موضع المجاز ضرورة انتقاله من موضعها الاصلي
الي موضع المجاز لكن الكنايه فيها استتار المراد وهذا الاستتار يجوز ان يكون في موضع الحقيقه كما اذا قال
لامراته انت حرام ونوي به الطلاق يثبت به الطلاق البائن او في موضع المجاز كما في قوله تعالى او جا احد منكم
من الغائط فانه كنايه عن الحدث في محل المجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وقيل الفرق بين المجاز والكنايه
انه لا جوار المجاز بدون الاتصال بينه وبين الحقيقه والعرب تكني الحبشي بابي البيضا والضرير بابي العينا
وليس بينها اتصال بل تضاده ولكنهم يكنون بالشي على وجه السخريه او على وجه التفال ثم المجاز جاز ان يكون
ما جليا كقوله على اسد الله فانه لا يثبت منه الشكل المخصوص البته وكقوله لا اضع قدمي في دار فلان
وجاز ان يكون خفيا كما في لا اكل من هذه الحنطه وغير ذلك من صور الخلاف باعتبار المجاز والفرق بين الخفي
والكنايه ان الخفي ما لا خفا في ذاته لكن اشتبه مراده بعارض غير الصيغه كقوله تعالى والسارق والسارقه
فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ذاته لكن فرد من افراد السراق اختص باسم اخر يخفي المراد بهذا النص
فاذا طلب معناه زال الخفا ووجب القطع حكما للنص واما الكنايه فقد لا تكون مفهومه المعنى بنفسها
مثل ها الغائبه ونحوها من الضماير فانها لا تفهم بنفسها الا بالنيه او بدلاله الحال والكنايه من الفروع كالمشترك
من المفسر قال رحمه الله وتفسير القسم الخامس ان الاستدلال بعباره النص هو العمل بظاهر
ما سيق الكلام له اي هو الثابت بالنظم بعينه اقول هذا القسم في معرفه طرق الوقوف على احكام النظم
وهو راجع الي حظ المستدل من حيث لغيبه الوقوف على المراد والمعاني وهو خامس باعتبار الاضداد
رابع باعتبار اصل التقسيم واقسامه اربعه الاستدلال بعباره النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه وما سوي ذلك فهو استدلال فاسد وبيان الانحصار فيها ان المستدل اما ان يستدل
بمنطوق اللفظ او بمفهومه اللغوي او لا بمنطوقه ولا بمفهومه الثاني دلاله النص والاول اما ان
يستدل بمسوقه اولا الاول عبارة النص والثاني اشارة النص وان لم يستدل بمنطوقه ولا بمفهومه

فاما ان نفتقر اليه النص في تصحيحه اولا الاول اقتضا النص والثاني الاستدلال الفاسد الذي
سياتي ذكره اما الاستدلال بعباره النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له واريد به قصدا كالاستدلال
على وجوب الصلاة بعباره قوله تعالى اقيموا الصلاه وقال شمس الايمه السرخسي رحمه الله الثابت بعباره
النص ما كان السياق لاجله ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص متناول له ثم العبارة لغة تفسير الرويا يقال
عبرت الرويا عباره اي فسرتها فسميت الالفاظ الداله على المعاني عبارات لانها تفسر ما هو مستور في
الضمير كما ان المعبر يفسر ما هو مستور واما الاستدلال باشاره النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير
مقصود ولا سيق الكلام له وانما وقع بين انثنا المقصود وليس هو بظاهر من كل جهة بل من وجه دون وجه اذ
من حيث انه لم يسق الكلام له ليس بظاهر ومن حيث ان المراد به معلوم ظاهر ويثبت الحكم بالنظم فسمي
اشارة فقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى ولا سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ والضمير في
٤١ لكنه راجع الي ما وقوله وليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام التعريف بل هو ابتدا كلام يشير به الي تعليل
تسميه هذا القسم اشاره ثم الاشارة لغة هي الايما فكان السامع غفل عن المعنى المصون في النص لاقباله
الي ما دل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير اليه ونظير ذلك في المحسوس من نظر الي شخص هو مقبل عليه ويدرك
مع ذلك غيره باشارة الخطاب ببصره والطاف عينيه يمنه ويسره من غير قصد كما يقال له فهو المقصود
بالنظر وما يقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشاره تبعا لا قصدا ومن رمى الي صيد فاصاب
صيدين بزياده حذقه في ذلك العمل فاصابه الذي قصد منهما موافق للعباره واصابه الاخر فضل عليها حصلت
بزيادة حذقه وقد علم انه مباشر فعل الاصطياد فيهما فكذلك ههنا الحكم الثابت بالعباره والاشاره ثابت
بالنص وان كان احدهما مقصودا والاخر لا وقال شمس الايمه السرخسي رحمه الله الثابت باشاره النص
ما لم يكن السياق لاجله ولكنه يعلم بالتامل في معنى اللفظ من غير زياده فيه ولا نقصان وبه يتم
البلاغة ويظهر الاعجاز ونظاير الاستدلال بعباره النص كثيره منها قوله تعالى للفقرا المهاجرين
الاية فانه سيق نظم هذه الاية لايجاب سهم من الغنيمه على سبيل الترجمه بفتح التا والجيم اي البيان والتفسير
لما سبق من مصارف للخمس من الغنيمة في قوله تعالى ما افا الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل الي ان قال تعالى للفقرا المهاجرين وان قوله للفقرا بدل من
قوله ولذي القربى والمعطوف عليه على ما ذكر في الكشاف لا من قوله لله وللرسول والمعطوف عليهما
لان الله عز وجل اخرج رسوله من الفقرا في قوله وينصرون الله ورسوله يعني لما كانوا ناصرين للرسول لا
يجوز ابدال الناصر من المنصور اذا كانا مقصودين بالذكر حينئذ والبدل والمبدل غير مقصودين
وانه يرتفع برسول الله عن التسمية بالفقير وفي هذا البدل زياده تشريف لهم لتخصيص بعد التعميم
ثم اسم الفقرا اشارة الي زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب وهي مكه بسبب استيلاء الكفار

علما لان الله تعالى سماهم فقرا مع اضافته تعالى الديار والاموال اليهم والفقير حقيقه من لا يملك المال الا من بعدت يده عن المال اذ الفقر ضد الغنى والغني من ملك المال حقيقه لا من قرب يده من المال فان المودع لا يعد غنيا لا شرعا ولا عقلا مع قرب يده من المال وكذا المكاتب لا يعد غنيا حقيقه وان كان في يده من الاموال وكونه من جمله المصارف مبني على الحاجه الناجزه دون صفه الفقر وابن السبيل لا يعد فقيرا مع بعد يده من المال بدليل وجوب الزكوه عليه في المال الذي خلفه في وطنه فثبت بهذا المجموع ان الموثر في الفقر والغنى الملك وعدم الملك لا قرب اليد وبعدها وهذا حكم ثابت بصيغه الكلام من غير زياده ولا نقصان ولكن لما كان لا يتبين ذلك الا بالتامل اختلف العلما رحمهم الله لاختلافهم في التامل ولهذا قيل الاشاره من العباره بمنزله الكنايه من الصريح وبمنزله المشكل من الواضح وبهذا يعرف الفرق بين الظاهر والاشاره فانهما وان استويا في ان الكلام لم يسق لهما الا انهما افترقا من حيث ان الاشاره تقع خفيه فتحتاج الى نوع تامل بخلاف الظاهر فانه يعرف في اول ما قرع السمع من غير تامل وان الظاهر من اقسام النظم والاشاره من اقسام المعنى وبه يعرف الفرق بين الاشاره والنص ايضا فان النص فيه ما في الظاهر وازداد عليه بزياده بيان وهي السوق ومنها قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان سياقه لاثبات النفقه وبقوله وعلى المولود له اشار الى ان النسب الى الاباء حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجميه يعد الولد قرشيا في باب الخلافه والامامه الكبرى وفي العكس بالعكس وذلك لانه ذكر حرف اللام الذي هو للاختصاص كما يقال المال لزيد والجل للفرس اي مختص به فيقتضي اختصاص كل النسب بالمولود له وهو الاب والا لا يكون مختصا به لانه حينئذ يكون بعض المولود له وهو الاب والا لا يكون مختصا به لانه حينئذ يكون بعض المولود له وانه لا اختصاص فيه وقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي ولد له وهو الاب وله في محل الرفع على الفاعليه نحو عليهم في غير المغضوب عليهم ورزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير نظرا للجانبين وكذا اشار بقوله تعالى وعلى المولود له الى قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك لان الاضافه باللام دليل الملك في محل يقبله كما يقال الغلام لزيد فيقتضي ملك الذات لكن لا يتحقق الملك في ذاته لكونه ابنه فيصرف الى النسب وكذلك لا يتحقق ملك الرقبه في ماله لان ملك الرقبه في جميعه ثابت للابن فيصرف الى جواز تملك ابيه عند الحاجه واذا كان كذلك فقوله تعالى وعلى المولود له دليل على ان للاب تاويلا في نفس الولد وماله ولهذا قلنا ان الولد لا يستوجب العقوبه على والده باتلاف نفسه ولا يحد بوطي جاريته وان علم الوالد حرمتها عليه وسبب ذكر الحديث ما ذكر في الكشاف ان رجلا شكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اباه وانه ياخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكا على عصاه فساله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لا امنعه شيا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى عليه

السلام

عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الا ويبكي ثم قال انت ومالك لابيك ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فان الثابت بعباره النص ظهور المنه للوالده على الولد ودل على ذلك سياقه كما ذكرنا قبل ذلك في بيان معارضه الظاهر مع النص والثابت باشارته ان ادنى مده الحمل سته اشهر لانه ثبت بنص اخر ان مده الرضاع حولان وهو قوله تعالى وفصاله في عامين فبقي للحمل سته اشهر اذا رفعت مده الرضاع وهي ادنى مده يتصور فيها وضع الولد فكان هذا في الحقيقه من قبيل بيان الضروره كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فانه لما رفع الثلث للام كان الباقي وهو الثلثان للاب لانه لا وارث غيرهما فكذا هنا لما رفعت مده الرضاع من ثلاثين شهرا بقي للحمل سته اشهر وقد خفي ذلك على اكثر الصحابه رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر ذلك لهم قبلوا ذلك منه واستحسنوا قوله وقيل ان رجلا جاء بامراه الى عثمان رضي الله عنه وقال تزوجتها فولدت لسته اشهر من وقت النكاح فاراد عثمان رضي الله عنه ان يرجمها فقال ابن عباس رضي الله عنهما لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي لغلبتكم في الخصومه فقال عثمان كيف فقال ابن عباس قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا اذا رفعت
٤٣ منها مده الرضاع وهو حولان بقي سته اشهر وقد قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فحمد الله عثمان على ذلك واثنى على ابن عباس وروي هذه الحكايه عن عمر وعلي رضي الله عنهما والمراد من قوله تعالى وفصاله مده الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابه لانه ينتهي به والمقصود هو الدلاله على الرضاع المنتهي بالفصال ثم الاشاره انما تثبت بهذه الايه اذا كان المراد من الحمل هو الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور اما اذا كان المراد منه هو الحمل بالايدي اذ الطفل يحمل باليد في هذه المده غالبا فلا تثبت بها الاشاره وتكون الايه حجه لابي حنيفه رحمه الله لان المده المذكوره للحمل والفصال جميعا وقد قام المنقص لاحدهما فبقي الباقي على ظاهره فيكون مده الرضاع ثلاثين شهرا فان قيل العاده المستمره في مده الحمل تسعه اشهر فكان المناسب في مقام المنه ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال قلنا قد قيل نزلت الايه في ابي بكر رضي الله عنه حملته امه تسعه ثم وضعته امه على تمام سته اشهر وقيل نزلت في الحسن والحسين رضي الله عنهما وضعته امه على ما ذكر من المده كذا في شرح التاويلات واذا كان كذلك فلا يستقيم ذكر ما وراها لانه يودي الى الكذب ولان هذه المده اقل مده الحمل اذ الصبي لا يعيش اذا ولد لاقل من سته اشهر فيكون مشقه الحمل في هذه المده موجوده لا محاله في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به ادخل في باب المنه بخلاف الفصال لانه لا حد لجانب القله فاعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه فان قيل لا بد في الاشاره من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت قلنا قوله ثلاثون يشتمل افراده فيكون السته بعض مدلوله فكانت ثابته بالنظم وذكر ان سقوط النجاسه عن سور الهره ثابت بدلاله الكتاب الذي اوجب سقوط الاستئذان في

في غير الاوقات الثلاثة لعلة ضرورة الطوف في قوله تعالي يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت
ايمانكم الي ان قال ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم فان هذا الحكم بعينه ثابت بعبارة
الحديث حيث قال صلي الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات
لكن دلالة الكتاب فيه تامة مقام الاشارة ومنها قوله تعالي فالان باشروهن الي ان قال تعالي حتي يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الاية اذا الثابت بعبارة النص اباحة هذه الافعال في ليالي
شهر رمضان ونسخ ما كان ثابتا قبله من التحريم والثابت به اشارة صحة الصوم مع الجنابة وجواز ان يصبح
الصائم جنبا لان من ضرورة اباحة الجماع الي طلوع الفجر ان يصبح جنبا وقد امر بالصوم بعد ذلك ومنها قوله تعالي
ثم اتموا الصيام الي الليل فان الثابت بعبارته وجوب الصيام نهارا والثابت باشارته تادي الصوم بالكف
عن الاكل والشرب والجماع اذ الاية سيقت لبيان تقسيم الزمان للفطر والصوم لا يمكن وصالا شرعا فلا بد
ان يكون الزمان في حقه قسمين فقسم الليالي للفطر واباح فيها الاكل والشرب والجماع وقسم الايام لضده
وهو الصوم فعرفنا ان العلامة في قسم الصوم ضد العلامة في قسم الفطر وذلك هو الكف عن الاكل
والشرب والجماع وان الصوم تادي بذلك وان الكل علي نمط واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع
ضدا للصوم كالاكل والشرب وسوينا بينها في حكم الكفارة ومنها قوله صلي الله عليه وسلم اغنوهم
عن المسألة في مثل هذا اليوم فان الثابت بعبارته وجوب اداء صدقة الفطر في يوم العيد الي الفقير والثابت
باشارته احكام منها انها لا تجب الا علي الغني اذ الاغناء انما يتحقق من الغني كالتمليك لا يتحقق الا من المالك
والغني الشرعي مقدر بملك النصاب ومنها ان الواجب الصرف الي المحتاج لان اغناء الغني لا يتحقق ومنها
انه ينبغي ان يعجل اداؤها قبل الخروج الي المصلي ليستغني الفقير عن المسألة ويحضر المصلي فارغ البال
عن قوت العيال غير محتاج الي السؤال ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز صرفها الا الي فقراء المسلمين
نفي قوله صلي الله عليه وسلم في مثل هذا اليوم اشارة الي ذلك اي انه يوم عيد الفقراء والاغنياء جميعا وذلك
انما تتم للفقراء اذا استغنوا فيه عن السؤال وقال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما هو كذلك لان في هذا
اشارة الي ان الاولي ان يصرفها الي فقراء المسلمين كما ان الاولي ان يعجل اداؤها قبل الصلاة وان التاخير
جائز ومنها ان وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الي غروب
الشمس وانما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم اداؤه ومنها انه تادي الواجب بمطلق المال
لانه اعتبر الاغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وانما يكون حصوله بالنقد اتم من حصوله بالحنطة
والشعير ومنها ان الاولي ان يصرف صدقته الي مسكين واحد لان الاغناء بذلك يحصل فاذا
فرقها علي المساكين كان هذا في الاغناء دون الاول وما كان اكمل فما هو المنصوص عليه كان افضل
فهذه احكام عرفت باشارة النص قوله وهذا القسم اي الاستدلال باشارة النص وقوله
وهذا القسم اي الاستدلال باشارة النص هو الثابت بالنظم بعينه كالاستدلال بعبارة

النص

النص بخلاف الثابت بدلالة النص ومقتضاه علي ما سياتي ذكره وعلي هذا يكون قوله هو الثابت
للتاكيد لا للتخصيص قال رحمه الله واما الثابت بدلالة النص الي قوله وانه نعما عقل النص اقول دلالة
النص ما ثبت بمعني النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا بالراي علي ان من كان عالما بلسان العرب يفقهها
يفهم الحكم الثابت بدلالة النص من غير تامل سواء كان فقيها او غيره بمنزلة الحكم الثابت ببديهة العقل فانه
يعرف من غير تامل فقوله لغة تمييز اي معناه من حيث اللغة لا من حيث الشرع وقوله لا اجتهادا ولا
استنباطا تراد فان وانه نفي لكون الدلالة قياسا ونظيرها قوله تعالي فلا تقل لهما اف فالتافيف فعل
معلوم بظاهره لغة وهو التصويت بالشفتين عند التكره والتضجر معلوم بمعناه ايضا وهو الاذي
وذلك معني يفهم من هذا النص لغة حتي شارك فيه الفقيه غيره وهذا كالضرب فان له معنا لغويا وهو
استعمال آلة التاديب في محل صالح للايلام فيه وهذا المعنوي اللغوي وهو الايلام هو دلالة النص
لانه ثابت بالمعني اللغوي لا باللفظ كذا قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا ثبت ان الاذي
يفهم من النص لغة وانه المقصود ثبت الحرمة لاجله حتي ان من لا يعرف هذا المعني من هذا اللفظ او
كان من قوم هو في لغتهم اكرام لا تثبت الحرمة في حقهم فصار كانه قال لا تؤذهما ثم باعتبار هذا المعني هو
الاذي تعدي حكمه اي حكم التافيف وهو الحرمة الي الشتم والضرب بسبب ذلك المعني فان الاذي
موجود فيهما مع زيادة وقوله يعني الايلام من الضرب يعني لو قيل لا تضرب يعلم منه النهي عن الايلام كما
لو قال لا تولم فكان معني الايلام يفهم من الضرب الا تري انه لو حلف لا يضرب امراته فخنقها او عضها او مد
شعرها حنث كما لو حلف لا يولم امراته وقوله تعالي الذين ياكلون اموال اليتامي ظلما الاية فانه عرف ان الغرض
من تحريم اكل مال اليتيم ترك التعرض له فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا دلالة واذا ثبت ان
دلالة النص هي ما ثبت بمعني النص لغة من حيث ثبت ان ذلك المعني المقصود كان ثابتا من جهة المعني لا من
جهة العبارة لم يسم ذلك عبارة النص من حيث انه كان ثابتا بمعني النص لغة لا ان ما لوضوحه سمي ذلك دلالة
النص وليس المراد من قوله ما ثبت بمعني النص لغة ظاهر معني النص اللغوي لان ذلك ثابت باللفظ فكان
عبارة اذا كان مسوقا وانما المراد ما يؤدي اليه معني كما قلنا في الضرب ويؤيد ذلك ما نقل عن المصنف
رحمه الله انه قال انما نعني بهذا اي بقولنا ما ثبت بمعني النص لغة ما ظهر من معني الكلام لغة وهو
المقصود بظاهره لغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح
له ومعني مقصود وهو الايلام بدليل ان من حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام المعني
المقصود من الضرب وهو الايلام فان قيل ينبغي ان يحرم استعمال التافيف في حق الوالدين وان كان في
موضع الاكرام والترحم او لا يعقل المتكلم معناه لان العبرة في موضع النص لعبارة النص لا لمعناه وانما

وانما اعتبار معناه في غير موضع النص الا ترى انه لو ادى في صدقه الفطر نصف صاع من تمر قيمته
قيمته نصف صاع من حنطه لا يجوز وان ادى نصف صاع من ارز او سمسم قيمته نصف صاع من حنطه يجوز
لورود النص بالصاع في التمر وعدمه فيما سواه قلنا نعم كذلك فيما اذا كان ثبوت المعنى مما يدرك بالاستنباط
لان ذلك ثابت من وجه دون وجه بحسب احوال المستنبطين فان ذلك المعنى ثابت عند البعض غير
ثابت عند اخرين واما اذا كان ثبوت المعنى ظاهرا يدرك بطريق الدلاله من غير استنباط ولم يختلف العلما
في ان معنى النص هو لا غير فحينئذ يدور الحكم مع المعنى لا غير بيان ذلك هو ان احدا لم ينقل بانتقاض الطهاره
بمجرد المجي من المكان المطمئن من غير حدث فيه وان كانت صوره النص تقتضيه لما ان الناس في ان المراد به
الحدث فلهذا دار الحكم بالمعنى دون النص حتى اذا احدث في مكان مرتفع مستقرا طهارته وان لم يوجد
المجي من الغايط ولذلك قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فانه انهى
فرضيه القتال الى وجود هذا القول ولو قال به اعجمي لا يفهم معناه لا نحكم بايمانه ولو اتى بمعناه بغير
هذا اللفظ من التوحيد نحكم بايمانه لما ذكرنا من وجود المعنى الذي لم يختلفوا فيه وقوله تعالى فلا تقل
لهما اف من هذا القبيل لانه لم يختلف فيه احد ان حرمه التافيف باعتبار الايذا فيدور الحكم مع
الايذا دورانه لا انتقاض مع الحدث لا مع المجي من الغايط وقيل في تعريف الدلاله هي المعنى الذي
دل عليه اللفظ لغه او ما هو في معناه باجماع فقهاء شرعا نظير الاول وقوله تعالى فلا تقل لهما
اف ونظير الثاني حديث ماعز رضي الله عنه فان النص ورد بايجاب الرجم عليه ثم الحق به غيره في
وجوب الرجم لمعنى ثبت بالاجماع وهو التناهي في الجنايه لا لمعنى عرف ذلك باللغه ثم ان دلاله النص
ليس قياسا يختص به المجتهد ولهذا اختص بمعرفته العلماء ولذلك صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالات النصوص على ما ياتي بيانه ولو كانت دلاله النص قياسا لما صح اثباتها بدلاله النص
اذ القياس دليل فيه شبهه والحدود تندرئ بها وكذلك الكفارات فكيف تثبت بما فيه شبهه
ولان نفاه القياس قايلون بدلاله النص ولو كانت قياسا لما قالوا بها ولان الدلاله ما تدخل في
جواب الماهيه اذ المعقول لغه من النص بعض الماهيه بخلاف القياس فان المعنى المستنبط الفقهي
لا يدخل في جواب الماهيه اذ لا يدل عليه المعنى المفهوم لغه وانما يدخل القياس في الكيفيه فانه اذا
سيل المستنبط لما حرم الفضل على الكيل والوزن بعد المجانسه قال لان حكم النص وجوب المماثله
مع ما عرف في موضعه ولان اشتقاق الدلاله من دل عليه فهو دليل وهي كاسمها مكشوفه اذ اشتقاق
اللفظ مناد بوضوح امره واشتقاق القياس من المقايسه وانها تشعر باستعمال الراي والنظر
لدرك المطلوب فظهر ما قلنا ان الدلاله ليست بقياس بخلاف ما قاله بعض العلما من اصحابنا واصحاب

الشافعي

الشافعي رحمهم الله انها سوا لوجود اصل وفرع وعله جامعه الا ان المعنى الموجب اذا كان خفيا
يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلاله قوله وانه يعمل عمل النص اي ان ما ثبت بمعنى النص لغه وهو دلاله النص
لا عمل القياس بصحه اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص ولم يصح اثباتها بالقياس لما سبق
تقريره الا عند من جعل الدلاله قياسا من اصحابنا فانه لا يصح بها اثبات الحدود والكفارات لانها لا
تثبت بالقياس عندنا وهذا هو فايده الخلاف مثال ما ثبت من الحدود بدلاله النص في صور منها
وجوب حد قطاع الطريق على الردء بدلاله النص فان الثابت بعباره النص المحاربه وصورتها مباشره
القتال ومعناها لغه قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا المعنى موجود في الردء ولذا
اشتركوا في الغنيمه مع المقاتلين ومنها ما روي ان ماعزا رضي الله عنه زنى وهو محصن فرجم فرجمه ثابت
بعباره النص ورجم من سواه اذا زنى وهو محصن ثابت بدلاله النص لانه عرف بالبديهه انه ما رجم ماعز
لكونه ماعزا او صحابيا او عربيا او غير ذلك بل لانه زنى في حاله احصانه وهذا المعنى السبب هو وغيره فيلحق به غيره
دلاله وهذا الحاق بالمثل فعرف ان دلاله النص لا تقتضي على المعرفه في حق الحاق بل الحاق المثل كاف فيه
٤٤ ولا يقال ان الحكم في حق غيره ثابت بالاجماع لانه عرف بالاجماع ان الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص
ومثال ما ثبت من الكفارات بدلاله النص ومنها وجوبها على المراه لانها شاركته في الجنايه ومنها
وجوب الكفارات بدلاله النص في صور منها ما روي انه صلى الله عليه وسلم اوجب الكفاره على
الكفاره الاعرابي باعتبار جنايته على صوم شهر رمضان لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره بدلاله
النص ومنها وجوبها على المراه لانها شاركته في الجنايه ومنها وجوب الكفاره بالافطار بالاكل
والشرب بدلاله حديث الاعرابي فان اهل اللسان يعرفون ان ايجاب الكفاره عليه بطريق الزجر
والمنع باعتبار ان الوقاع جنايه ومعصيه فيكون المؤثر في الايجاب جهه المعصيه في ذلك الفعل
وجهه المعصيه ليست الا افساد الصوم لان غير هذه الجهه مباح فلا يكون معصيه ثم للافساد
آله وهي الاكل والشرب والوقاع فتعلق الكفاره بالبعض يكون تعلقا بالكل دلاله او نقول
المستدعي للكفاره معنى الزجر عن الجنايه على الصوم عند قوه دعوه الطبع اليها ودعوه الطبع
الى اقتضاء شهوه البطن اظهر من اقتضاء شهوه الفرج اذ وقت الصوم وقت اقتضاء شهوه
البطن عاده ولان الانسان يصبر بدون استيفاء شهوه الفرج ولا يصبر بدون استيفاء شهوه
البطن او نقول ان الاكل والشرب والوقاع في الحظر سوا في قوله تعالى فالان باشروهن الى قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الجمله فكانت اباحه الكل وحظره بطريق واحد فلم
يكن للجماع مزيه فلما كن سوا في الحظر كان تعلق الكفاره بالبعض تعلقا بالكل دلاله وعن هذا قلنا
وعن هذا قلنا يبقى صوم من جامع ناسيا بدلاله النص الوارد فيمن اكل او شرب ناسيا الاستوا

فكان ورود النص في حق الصوم في العض ورودا
الاكل والشرب والوقاع في الاباحه والخطر في حق الصوم الناسي في الاكل والشرب
لان بقا الصوم الناسي في الاكل والشرب ثبت في الكل دلاله ولا يجوز ان يقال فيه بالقياس على الاكل والشرب
ثبت بنص معدول به عن القياس فعليه لا يقاس او نقول ايجاب الكفاره في صوره المواقعه باعتبار
الجنايه لان سوال السايل وهو قوله واقعت امراتي في نهار رمضان متعمدا وقع عن الجنايه وبالجاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجنايه اذا الجواب ينبني على السوال والمواقعه عينها ليست
بجنايه وانما هي اله الجنايه فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل والشرب لان معنى الجنايه فيهما
اكثر اذ الصبر عنهما اشد والدعوه اليهما اكثر من اقتضا شهوه الفرج كما سبق تقريره فكان الامساك
اقوى تحقيقا للابتلا واذا كان الامر اقوى كانت مباشرته اقبح فكان ادعى الى شرع الزاجر فان قيل
ان حكم دلاله النص لا يخفى على كل عربي كما مر بيانه وقد ثبت حكم بقا صوم من جامع ناسيا بطريق
الدلاله وهذا حكم خفي لا يدركه كل فقيه حتى قال الشافعي رحمه الله بفساد صوم من واقع مالك
ناسيا ويساعده المعنى المعقول من ثلاثه اوجه الاول هو ان الوقت وقت الاكل دون الجماع فلا
يكون الجماع نظيره الثاني ان الصوم يضعفه عن شهوه الجماع فلا يغلب النسيان فيه لقله دعوه
الطبع اليه الثالث ان الانسان يبقى بدون الجماع ولا يبقى دون الاكل فيكثر وجود الاكل
ويقل وجود الجماع فكيف يلحق ما قل وجوده بما كثر وهذه معاني لا يثبت بها القياس فكيف
يثبت الدلاله وهي تقتضي القوه اوا لمثليه من كل وجه قلنا المساواه بينهما ثابته من كل وجه
فيثبت حكم الدلاله وذلك لان للاكل والشرب مزيه في اسباب الدعوه على ما سبق ولكن فيهما قصور
من حيث الحال لانهما لا يغلبان البشر واما المواقعه فقاصره في اسباب الدعوه ولكنها كامله في حالها
لانها تغلب المنظوم من حيث ان الشبق يغلب المرء على وجه لا يصبر عن المواقعه وعند غلبه الشبق
يذهب من قلبه كل شي سوا ذلك المقصود فصار واستوى الكمال بالكمال والنقصان بالنقصان
فصح الاستدلال به قلنا انما اثبتنا المساواه بينهما لا يضرنا شبهه الاباحه والكفاره لا تجب مع الشبهه
قلنا تمام الجوع لا يبيح الفطر لان الجوع عباره عن الاشتها وهي لا تبيح الفطر حال والضروره
المبيحه خوف الهلاك على نفسه كذا في الاسرار قال ــــــــ رحمه الله واما الثابت باقتضا النص فما لم طالع
يعمل النص الا بشرط يقدم عليه الى قوله والفصل الرابع في بيان احكامها اقول الاقتضا في اللغه هو
الطلب تقول اقتضيت الشي اذا طلبته والمقتضى اسم مفعول منه ثم زيد عليه في الشرع ما لا يعمل النص
الا بشرط يقدم عليه وقيل هو زياده على النص ثبت شرطا لصحه المنصوص عليه وقيل جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وقيل ما احتمل احد تقديرات الاستقامه الكلام وقيل هو ما ثبت زياده
على النص شرعا او عقلا بان كان المقتضى عقليا ولا بد من زياده قيد في التعريف على مذهب

من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال ما ثبت على النص لتصحيحه شرطا فاللفظ الظاهر هو
المقتضي بالكسر والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى بالفتح اي يقتضي الظاهر المنطوق عند
الحاجه المستتر الذي لم ينطق به وقال بعض المحققين ان الشرع متى دل على زياده شي في الكلام
لصيانته عن اللغو ونحوه فالحاصل على الزياده وهو صيانه الكلام هو المقتضي والمزيد هو
المقتضى ودلاله الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزياده هو الاقتضا قوله
واما الثابت باقتضا النص اي الحكم الثابت باقتضا النص وقوله فما لم يعمل النص وهو المقتضى الا
بشرط وهو المقتضى يقدم عليه اي يقدم الشرط على النص وحذف الراجع الى الحكم الموصوف
اي فهو ما لم يعمل النص كما حذف الراجع الى الموصوف في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيا وقوله فان ذلك اي فان الشرط الذي يقدم عليه امر اقتضاه النص بصحه ما تناوله المنصوص اذ لا
صحه له بدونه فيكون شرطا لصحته اذ الشرط ما يوجد الحكم عنده لا به وصحه المنصوص توجد عند
وجود المقتضى فكان هو شرطا والمقتضى مشروطا وكان المقتضى تبعا للمقتضي كما ان الشرط
٤٥ تبع للمشروط والتبع منحط الدرجه عن اصله وادنى منزله من الحكم الثابت بالمقتضي ولهذا قلنا
ان من قال لامراته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا يستحق ذكر اليد ذكر البدن وان كان الطلاق لا يقع على
اليد الا بعد وقوعه على البدن لان البدن اصل لليد فلا يصير تابعا لها في الذكر لئلا يؤدي الى جعل الاصل
تبعا للتبع وكذا اذا اضاف النكاح او البيع الى اليد لا ينعقد ولا يقتضي ذكر النفس لما مر تقريره واذا كان
ثبوت المقتضى بطريق التبعيه يثبت بقدر ما يصح به النص ولهذا قلنا ان المقتضى لا عموم له لان ثبوته
بطريق الضروره ولا ضروره في الزايد على الخصوص فلا يثبت العموم جريا على الاصل اذ الاصل انه لا يكون
مذكورا لا يكون مذكورا وهو معنى قول مشايخنا رحمهم الله ما ثبت بالضروره يتقدر بقدر الضروره
اي ح ولان العموم من اوصاف الصيغه فلو جعل المقتضى كالمنصوص خرج من ان يكون تبعا واذا ثبت انه
لا صحه للمقتضى الا بشرط يقدم عليه فصار هذا اي الحكم الثابت باقتضا النص بمعناه اي النص بواسطه
المقتضى فكان كالثابت بالنص في كونه ثابتا قطعا لانه حكم حكم النص كالعتق الثابت للقريب بالشرى
فان العتق فيه حكم حكم الشرى اذ حكم الشرى هو الملك وحكم الملك في القريب هو العتق فالملك
طار حكمه مضاف الى الشرى فلذلك قيل شرى القريب اعتاق لا ان يكون الشرى موضوعا للاعتاق لان
الشرى موضوع لاثبات الملك لا لازالته فيستحيل ان يكون ما هو الموضوع للاثبات موضوعا للازاله
واذا كان كذلك فكان الحكم الثابت باقتضا النص كالثابت بالنص لا كالثابت بالقياس حتى لا يعارضه الثابت
بالقياس وعلامه النص ان يصح به المذكور لانه يصح ويطلب اي المقتضى لما اريد به كالملك فانه اريد
به وهو الاعتاق ولا يلغى اي المذكور عند ظهور المقتضي بعينه لا ينتقل الحكم من الملفوظ وهو المقتضى

اذا صرح به كما في قوله اعتق عبدك عني على الف فانه لا ينتقل الحكم من اللفظ وهو اعتق عبدك عني
على الف الى غير الملفوظ وهو مذهبنا لما بينا ان المقتضى تبع والتبع لا يصلح مبطلا للاصل خلاف المضمر
على ما سنبين في مثال المقتضي من المحسوسات ما نقل عن الاستاذ العلامه شمس الايمه الكردري رحمه الله وهو
انه اذا قال لمجالس اجلس ههنا فقوله اجلس مقتضى وما ثبت لصحة هذا مقتضى وهو نقض تلك الجلسه
كانه قال انقض تلك الجلسه كانه قال انقض تلك الجلسه واخط خطوات يمكنك من الجلوس هنا اذ الجلوس
هنا مع بقا تلك الهيه محال وكذا قوله لعبدك ادخل الدار واصعد السطح فانه يكون امرا بفتح الباب ان لم
يكن مفتوحا وبنصب السلم اذا كان مفتوحا ولا يمكن الصعود بدونه ولا يكون السلم منصوبا اذ الصعود
بدون ذلك لا يمكن ومثاله من الشرعيات الامر بالتحرير للتكفير فانه مقتضى للملك ولم يرد الامر بالملك
كما اذا قال لغيره اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فقال اعتقته انه يقع العتق عن الامر وعليه الالف
لانه امره باعتاق عبده عنه بالف ولا صحة للاعتاق عنه الا بثبوت ملكه في العبد لقوله صلى الله عليه وسلم
لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم فيكون الاعتاق مقتضيا للتمليك باسمي حتى يصح منه اعتاقه عنه فيراد البيع
الذي سبب ثبوت الملك على هذا الكلام تصحيحا للكلام فكان فصار كانه قال بع عبدك مني بالف درهم وكن
وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق جميعا ويكون مضافا الى المقتضي وهو الامر
بالاعتاق والملك ثبت شرطا سابقا على الامر بالعتق لتصحيح العتق لما سبق ولان الملك صفة المحل والمحل
شرط للتصرف فكذا صفته ثم للمقتضي شرايط منها ان يثبت به شرط الشي لا ركنه لان الشرط تبع والركن
اصل اذ الركن ما يقوم به الشي فلو ثبت مقتضى لانقلب الاصل تبعا وانه خلاف الاصل ولهذا قلنا ان الكفار
لا يخاطبون بفروع الشرايع اذ لو خوطبوا بها لادى الى ان يكون الايمان ثابتا بطريق الاقتضا تبعا
للشرايع اذ الشرط تابع للمشروط والمقتضى بمنزلة المشروط والايمان لا يصلح تبعا لتبعه اذ الاحكام
الشرعيه تابعة للايمان ولهذا قلنا اذا دفع المولى الى عبده رقبه وقال كفر عن كفارة يمينك فاعتقها
العبد لا يصح الاعتاق اذ التكفير انما يصح بالمال لا بالغير والعبد لا يصير مالكا الا بعد عتقه وعتقه
لا يثبت بمقتضى قوله كفر اذ اهليه الاعتاق انما هي بحريه نفسه وهي اصل لساير التصرفات
فلا يجوز ان يثبت هي تبعا لما هو تبعه وهو التكفير بالاعتاق وكذا اذا قال لعبده تزوج اربعا
لا يثبت العتق اقتضا لما سبق ومنها ان المقتضي ينبغي ان يكون من جنس المقتضي حتى ان الفعل
الحسي كالقبض لا يثبت في ضمن القبول الشرعي في قوله اعتق عبدك عني بغير شي فاعتقه لا يعتق
عن الامر في قول ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله بطريق الهبة ومنها ان يثبت المقتضي بشرايط المقتضي
وهو العتق مثلا حتى سقط اعتبار القبول فيه ولا يثبت هنا ما يثبت في المبيع المطلق من خيار
الشرط والرويه ولهذا لو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق كالصبي لا يثبت البيع بهذا الكلام وان

صرح المامور به فكان الاعتبار للمتبوع وهو المقتضي لا التبع وهو المقتضى الا ترى ان الحيوانات
خلقت للادمي اصلا وغيره تبعا فكانت العبرة له لا لها واذا كان كذلك لا يفترق الحال بين ان يكون
مقدرا او مصرحا ولا يثبت المقتضي بشرايط نفسه لانه لما كان تابعا للمقتضي يكون المنظور اليه
هو الاصل لا التبع لما سبق ان العبرة للاصل دون التبع ولما علم ان ما يثبت في ضمن الشي لا يعطى له
حكم نفسه بل يعطى له حكم المتضمن الا ترى ان محل الاقامه شرط لصحة الاقامه قصدا حتى لا تصح
في المفازه ولو ثبتت الاقامه ضمنا يشترط لمحل الاقامه في المتضمن كالجندي يصير مقيما في المفازة
بدخول الامام في المصر فاعتبر فيه وصف الاصل فكذلك ههنا يثبت التبع بوصف العتق لا بوصف
نفسه وبهذا تبين ان المقتضي ليس كالمنصوص ثابتا ورا تصحيح المقتضي اذ لو كان كذلك لثبت
المقتضي بشرط نفسه فلم يسقط القبول ولم تشترط اهليه الاعتاق في الامر بل اهليه البيع
بكليته لانه حينئذ خرج من ان يكون تبعا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك ٤٦
عني بغير شي فاعتقه يقع العتق عن الامر لان الملك بطريق الهبه يثبت مقتضى للعتق
فيثبت على شرايط العتق ويسقط اعتبار شرطه معهودا وهو القبض كما سقط اعتبار
القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبه ومنها ان لا
يصرح بالحكم الثابت اقتضا بل الشرط ان يصرح بالمقتضي له فحسب لا بالحكم المذكور فانه لو
صرح به لا يثبت ما هو المطلوب منه فلم يبق مقتضى ولهذا لو صرح المامور بالبيع وقال
بعته منك بالف واعتقته عنك لا يجوز عن الامر ثم المقتضي يشاكل المحذوف من حيث ان
كلا منهما من باب الاختصار وتصحيح الكلام ولهذا الحق القاضي الامام ابو زيد الدبوسي
رحمه الله المحذوف بالمقتضي وسوى وخرج على هذا الاصل قوله تعالى واسال القرية
وقال المراد الاهل يثبت ذلك بمقتضى الكلام لان السوال للتبيين فانما ينصرف الى من
يتحقق منه البيان ليكون مفيدا وقال قال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان
وما استكرهوا عليه ولم يرد به العين لانه متحقق مع هذه الاعذار فلو حمل عليه كان كذبا
وهو صلى الله عليه وسلم معصوم عن ذلك فعرفنا بمقتضى الكلام ان المراد الحكم قال شمس الايمه
السرخسي هذا عندي سهو من قايله فان المحذوف غير المقتضي لان من عادة اهل اللسان
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا
الوجه يكون لغة ولهذا يكون عاما بلا خلاف وثبوت المقتضي يكون شرعا لا لغة ولان المقتضي
تبع يصح باعتبار المقتضي والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم اليه ولا شك

انما يصح وفي قوله تعالى واسأل القريه الاهل محذوف للاختصار لان ما اريد به من الحكم هو
الاستعلام والاستخبار والصالح لذلك هو الاهل وعند التصريح بالمحذوف يتحول السوال
عن القريه الى الاهل لان يتحقق به المنصوص وكذلك في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان فان الصالح لما اريد به من الحديث هو الحكم لا الخطا والنسيان لانهما واقعان وعند
التصريح بالحكم يتحول السوال عن القريه الى الاهل الا ان يتحقق به المنصوص للرفع الى الحكم
لا الى ما وقع التنصيص عليه مع الحذف والى الفرق بينهما ذهب المصنف ايضا شكر الله مساعيه
لكنه عبر عن المحذوف بالاضمار حيث قال بعد بل هذا من باب الاضمار واشار رحمه الله الى الفرق
بينهما بقوله وعلامته ان يصح به المذكور الى اخره خلاف المحذوف فانه وان صرح به المذكور لكنه اذا
صرح بالمحذوف ينقطع ما اضيف الى المذكور وهو السوال ويتحول الى غيره وهو الاهل المحذوف
قيل الاضمار ما له اثر في اللفظ كقوله وبلده اي ورب بلده وقوله الله لا افعلن بالجر والحذف بخلافه
كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه الله لا افعلن وما ذكر من هذا القبيل فكانت تسميته المحذوف
اولى وفيما ذكره المصنف رحمه الله هاهنا نوع ولان الاهل لو كان مقتضى لكان المساول هو القريه
لا الاهل عند الذكر لما ذكرنا المقتضى هو الاصل والحكم الى الاصل لا الى التبع وهو المقتضى وفي المحذوف
المحذوف هو الاصل حتى ان السوال انما يكون عن الاهل دون القريه سوا كان محذوفا او مذكورا خلا
انه اذا كان محذوفا اضيف السوال الى القريه بطريق حذف المضاف واقامه المضاف اليه مقامه وحاصل
الفرق ان المحذوف ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا وان المقتضى محقق والمحذوف محول وكم من
الفرق بين المحول والمحقق فان قيل على هذا لا يبقى فرق بين حكم دلالة النص وبين حكم المحذوف فان كل
منهما ثابت لغة والمقتضى فان الدلاله هي التمسك بما دل عليه اللفظ لغة وهو غير مذكور والمحذوف
كذلك قلنا نعم كذلك الا ان حكم دلالة النص هو ما عرفت علته النص ظاهرة من غير استنباط فيثبت
الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل تلك العله الظاهره فيه فصارت تلك العله بسبب
ظهورها ثابتة لغة وصارت كالعله المنصوصه كما في قوله صلى الله عليه وسلم الهره ليست
بنجسه فانها من الطوافين فالحق بها حكم سواكن البيوت بدلالة النص واما المحذوف فهو غير متعرض
للعلة بل هو من باب الاختصار في الكلام كما ذكرناه وانه متمسك بما هو كالمذكور ولانه لا صحة للمذكور
بدون المحذوف وفي دلالة النص للمذكور صحة بدون ذكر العله فظهر الفرق فان قيل لما ذا جمع المصنف
بين قوله يصح به المذكور ويصلح لما اريد به ولم يقتصر على احدهما مع انهما امران متلازمان يستفاد
من احدهما من الاخر قلنا لا نسلم ذلك اذ لكل واحد منهما فايده غير الفايده التي من الاخرى

وذلك

الباب ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء قال علماونا رحمهم الله
فيه ان المراد بالقروء الحيض لانا لو حملنا على الاطهار لا ينقص عدد الثلاثه لانه اذا طلقها في اخر طهرها
تحتسب بقيه هذا الطهر من العده عند الخصم فتصير العده قرئين وبعض الثالث وحينئذ لا يكون
عدد الثالث كاملا واذا حملناها على الحيض كانت العده ثلاثه كامله لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب
تلك الحيضه من العده بالاتفاق والثلاثه اسم خاص لعدد معين لا يحتمل غير ذلك العدد كالفرد
فانه لا يحتمل غير ذلك العدد كالفرد فانه لا يحتمل العدد لكونه في مقابلة العدد يقال فلان فرد
اي ليس له زوجه وكالواحد فانه لا يحتمل المثنى لانه مقابله لكن الفرد قد يكون فردا اعتبارا وان
كان تحته افراد كالجنس فانه فرد باعتبار انه جنس واحد بالنسبه الى ساير الاجناس كاسم
الما فانه اعتبارا يتناول جميع المياه باعتبار اتحاد الجنسيه ولهذا لو حلف لا يشرب الما ونوى به جميع
افراد الما صدق حتى لا يحنث ابدا وقد يكون فردا حقيقيا كالواحد وكالقطره من الما حتى انه
يحنث اذا حلف لا يشرب فشرب قطره منه اذا لم ينو جميع المياه ولا يحتمل عددا من القطرات
٤٧ ولهذا لو نوى قطرتين او اكثر لا يصدق لان ذلك اسم فرد وما نواه عدد الاعداد فكان متناولا
جميع الاعداد بخلاف المثنى فانه لا يحتمل الثالث وما فوقه فكان هذا اي حمل القروء على الاطهار بمعنى
رد خاص الكتاب وابطاله اذ فيه ترك العمل بلفظه الثلاثه في موضعها اللغوي ولا وجه للمصير اليه ولا
يرد على الكلام قوله تعالى الحج اشهر معلومات مع ان المراد بالاشهر شهران وبعض الثالث وهو
عشر ذي الحجه لان الاشهر اسم عام اريد به بعضه لا اسم خاص لعدد معين لجاز ذكر العام واراد
به بعض افراده ولا يجوز ذلك في العدد لان العدد اسم علم لما وضع له ولا يقال لو وجد مسمى ثلاثه
اطهار في القرئين وبعض الثالث حيث وجد مسمى الطهر فيها لانا نقول ليس المراد من قوله تعالى
ثلثه قروء مسمى الطهر بل المراد منه كمال الطهر وهو ما كان بين الدمين لانه لو كان المراد منه ذلك
للزم ان ينقضي العده في طهر واحد بل في ثلثه ايام بل في ثلث ساعات لما ان في كل يوم وفي كل ساعه مسمى
الطهر موجود بدليل جواز اطلاق الطهر عليه وحيث لم ينقض به بالاتفاق علم ان المراد منه الطهر الكامل
على قول من جعله اطهارا وبعض الطهر لا يكون طهرا كاملا ومن ذلك الباب قوله تعالى واركعوا مع
الراكعين لان الركوع في اللغه وضع للميل عن الاستوا بشيء يقطع اسم الاستوا يقال ركعت
النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطا راسه وحقيقته فلا يكون الحاق التعديل بالركوع
على سبيل الفرض حتى يفسد بتركه الصلاه بيانا صحيحا لان الركوع بين في نفسه فلا يحتاج الى
البيان بل يكون الحاق التعديل بالركوع على الوجه المذكور رفعا لحكم الكتاب وهو جواز الصلاه
بمجرد الركوع الذي هو الميلان بخبر الواحد وانه لا يجوز ذلك الخبر قوله صلى الله عليه وسلم

لا عرابي اخف صلاته ثم نصل فانك لم تصل لكن التعديل يلحق بالركوع الحاق الفرع بالاصل اي لحاق

غير المنصوص عليه بالكتاب بالمنصوص عليه به ليصير التعديل واجبا ملحقا بالفرض في حق العمل لا غير

اذ الواجب فرض عملا لا علما كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب فان خبر الواحد مثبت للوجوب والكتاب

مثبت للفرضيه واذا كان كذلك يجعل الخبر المذكور موجبا للعمل ممكنا للنقصان في الصلاة عند ترك التعديل

لا مفسدا لها والذي ذكر في الكتاب يوافق تخريج الكرخي رحمه الله وهو ان الطمانينه في الركوع والسجود

واجبه عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله حتى يجب سجدتا السهو بتركها لا تخريج الجرجاني رحمه الله وهو

انها سنة عندهما اعتبارا بالطمانينه في القومه والجلسه ومن ذلك الباب قوله تعالى وليطوفوا

بالبيت العتيق والطواف فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول الكعبه فلا يكون

توقف ذلك الفعل وهو الطواف على الطهاره عن الحدث حتى لا ينعقد ذلك الفعل الا بالطهاره عملا

بهذا الخاص الذي في الكتاب ولا ياباه لانه يزيد عليه بل يكون ذلك التوقف نسخا محضا للكتاب لان

الكتاب اقتضى جواز الطواف بدون الحدث كما مر بيانه فلو قلنا بفرضية الطهاره فيه للزم نسخ الكتاب — نسخ

فلا يصح ذلك بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح

فيه النطق لكن توقف الطواف على الطهاره زائد على الكتاب اي ملحق به في كون ذلك التوقف على الطهارة

واجبا ملحقا بالفرض حتى يتمكن النقصان في الطواف بترك الطهاره فيؤمر بالاعاده او الجبر بالدم ليرتفع

النقصان وانما يعمل على هذا الوجه ليثبت الحكم بقدر دليله لان الحكم يتبع الدليل فمهما كان الدليل اقوى

كان الحكم اقوى ومتى كان الدليل اضعف كان الحكم اضعف وفي اثبات الفرضيه بالكتاب واثبات

الوجوب بخبر الواحد اثبات للحكم بقدر دليله وعمل بموجب كل دليل فيثبت بخبر الواحد وجوب الطهارة

لانه مذكور بصيغة الاخبار ورواية اكد وجوه الامر على ما عرف وانما فسرنا قوله يزاد عليه بقولنا

ملحق به لما عرف ان الزيادة على الكتاب لا تجوز بخبر الواحد والزيادة تستلزم الالحاق فذكر

الملزوم واراد به اللازم واختلفوا في الطهاره في حق الطواف واجبه او سنه والاصح انها واجبه

كما ذكره المصنف رحمه الله فان قيل يرد على كلامكم الطواف جنبا فانه لا يجوز ولهذا تجب الاعادة

وهذا يدل على توقفه على الطهاره قلنا لا يرد ذلك لانا اوجبنا الاعاده باعتبار النقصان لا باعتبار

عدم الجواز كالصلوة اذا اديت مع الكراهه ولو لم يكن جائزا لما سمي الثاني اعاده بل ابتداء الصلاة

والطواف قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا

وجوهكم الايه اي قوله في شرح الله اقول من الباب الذي نحن بصدده او من الخاص قوله تعالى

فاغسلوا وجوهكم الايه فان الوضوء مختص في الغسل والمسح وهما لفظان خاصان وضعا

لمعنى معلوم وهو الاساله والاصابه فلا يكون اشتراط الوضوء عملا بما ذكر من الخاص ولا اباتا

له والحال

له والحال انه يبين بنفسه للذي وضع له بل يجب ان يلحق شرط النية بالوضوء على

الوصف الذي ذكرناه وهو الحاق الفرع بالاصل لتكون النيه شرطا لاكمال الوضوء او

واجبة له كما هو موجب خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات مراعاة

لمرتبه كل دليل والى هذا اشار اليه شمس الائمه السرخسي رحمه الله فان قيل زياده النيه في الوضوء

مستفاده من نظم القران لما ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم جزاء للشرط السابق وهو قوله

تعالى اذا قمتم الى الصلوة فكان تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوه ولا نعني بالنيه سوى ان يكون

غسل هذه الاعضاء للقيام الى الصلوة فاذا ثبت انها موافقه لنظم القران الا ترى ان في قوله تعالى ومن

قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النيه عند تحرير الرقبه لم يكن زياده على النص لهذا فكذا ههنا

قلنا نعم كذلك لكن انما اذا كان الجزاء جزاء للشرط المذكور ولم يكن مشروطا اخر كما في ايه الوضوء فلا يشترط

النيه في ان يكون هذا الشرط شرطا للمشروط لان الشرط يراعى وجوده لتحقق المشروط لا وجوده

قصدا كما في اشتراط اللباس واستقبال القبله للصلوه واذا كان كذلك فاشترطت النيه عند التحرير

 لذلك ولم يشترط في الوضوء لان وجوده قصدا غير مراعى كذا قيل واقول لا نسلم ان النية مستفاده

من نظم الايه المذكوره كما ذكره وانما افاد نظم الايه ان الصلاة سبب لوجوب الوضوء لان مثل هذا الكلام

انما يستعمل لافاده ان الاول سبب للثاني كقولهم اذا دخلت على السلطان فتزين اي بسبب السلطان

واذا جاء الشتاء فتاهب اي بسبب الشتاء فكان تقدير الايه والله اعلم فاغسلوا وجوهكم بسبب

الصلاه وحينئذ لم تكن النيه مستفاده عن نظم الايه فان قيل يشكل على هذا التيمم فانه لفظ خاص — التيمم

وقد زيدت النية عليه قلنا ما زيدت عليه بل اشتراطها فيه مستفاد من لفظه فان التيمم هو القصد

والقصد هو النيه والاصل في الاحكام الشرعية ان تكون على وفاق المعاني اللغويه اولان

التراب غير مطهر الا في حاله اراده اراده الصلوة والمعنى من النيه اراده الصلوة او اراده

عباده لا تستغنى عن الطهاره والتلفظ باللسان ليس بشرط اجماعا فاشترطت النية في التيمم لذلك

وبطل اشتراط الولاء وهو الجمع بين اعضاء الوضوء في الغسل في موضع واحد من غير ان يشتغل

في وسط ذلك بعمل اخر كذا في المغني كما هو مذهب مالك رحمه الله تمسكا بانه صلى الله عليه وسلم

واظب على الموالاة وكذا اشتراط الترتيب بين اعضاء الوضوء في حق الغسل كما هو مذهب الشافعي

رحمه الله متمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه — التشبيه

فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب وكذا اشتراط النية وهو ان يسمي

الله في ابتداء الوضوء كما هو مذهب اصحاب الظواهر تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم

يسم لما سبق ذكره اذ الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم فلا يكون

اشتراط الولا والترتيب والتسميه في الوضوء عملا بهذا الخاص صحيح
فان قيل ينبغي ان يكون الولا والترتيب والتسميه واجبا كما قلتم صح
في التعديل مع الركوع والسجود قلنا لا يمكن ذلك ههنا لانه يودي الى مساواه فرع التبع وهو
الوضوء فرع الصلاه وانما خلاف الاصل كذا قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وتوضيح
ذلك انه لو وجب الولا والترتيب والتسميه في الوضو كما وجب التعديل في اركان الصلاه للزم
الاستوا في التبعين مع التفرقه في الاصلين وذلك ان الوضو فرض غير مقصود لانه شرط والركوع
ركن وركن الشي اقوى من شرطه فلهذا جعل تبع الركوع وهو التعديل واجبا وتبع الوضو
وهو الولا واخواتها سنه كيلا يلزم مساواه التبعين مع عدم مساواه الاصلين وانها
غير مستقيمه فان غلام الوزير لا بد ان يكون ادنى حالا من غلام السلطان ولا يقال على هذا
ينبغي ان يكون الوضو واجبا لا فرضا اظهارا للتفاوت بين الاصل والفرع لانا نقول قد عملنا
بموجب هذا مره حيث جعلنا الوضو شرطا وشرط الشي تابع له والواجب لا يصلح شرطا للفرض
اذ شرط الشي ما يتوقف عليه ذلك الشي ولا يوجد دونه والفرض يوجد بدون الواجب
فلذلك لم يصلح ان يكون الوضو واجبا او نقول ان الاحاديث التي اقتضت وجوب الولا والترتيب
والتسميه لم تبلغ درجه الحديث التي اقتضى وجوب الفاتحه والتعديل في الصحه فلم نقل بوجوب
هذه الاشيا وقلنا بوجوب الفاتحه والتعديل واما قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات
فمعناه ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال فكان مشترك الدلاله واما خبر التسميه فهو معارض بقوله
صلى الله عليه وسلم من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضا ومن توضا ولم يسم كان طهورا
لما اصابه الما فلم يبق قطعي الدلاله كيف وان مثله يستعمل لنفي الفضيله واما حديث الموالاة
فلا يدل على الركنيه فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضه والاستنشاق كما كان يواظب
على غسل الوجه واما خبر الترتيب فمعارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح الراس في وضوءه
فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه قوله وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين احدهما انه
حط منزله الخاص من الكتاب عن رتبته لان الكتاب يجب ان يكون فوق خبر الواحد فلما ساواهما حط منزلة
الخاص من الكتاب عن رتبته حيث جعل خبر الواحد معارضا للكتاب كما في مسله التعديل والثاني انه
رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته لان خبر الواحد يجب ان يكون دون الكتاب فلما سواهما رفع حكم
خبر الواحد فوق منزلته حيث جعل خبر الواحد ناسخا للكتاب كما في مسله الطواف بالبيت وانه
باطل كما ان منزله العالم فوق منزلة الجاهل فمن سوا هما في الرتبه كان ذلك منه غلطا فان قيل هذا الذي
ذكر غلط من وجه واحد لان حط منزله الخاص من الكتاب عن رتبته بمقابلة خبر الواحد يستلزم

رفع

(٤٩)

رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته حط منزله الخاص من
الكتاب عن رتبته فلم قال رحمه الله صار غلطا من وجهين قلنا نعم كذلك الا ان احد [illegible] كان
المنظور اليه [illegible] فاذا حط منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد وكذا اذا رفع حكم خبر
الواحد فوق منزلته كان المنظور اليه ذلك لا منزله الكتاب عن رتبته فصل هذا كان غلطا من وجهين لو اراد صحيح
رحمه الله ان يذكر كل واحد من الوجهين في معلوم لا لزوم بطريق المطابقه فلذلك قال من وجهين قوله
[illegible] ذلك في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الى قوله [illegible] الاصل الاول
من [illegible] الباب قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان [illegible] والشافعي رحمهما الله ان
كلمه حتى وضعت في اللغه لمعنى خاص وهو الغايه والغايه فمن جعل هذا المعنى الخاص وهو نكاح الزوج
[illegible] الثاني [illegible] لان الغايه لا اثر لها في [illegible] بل لها اثر في
انتهاء المغيا [illegible] اذا حلف لا يكلم فلانا اليوم فجعل اليوم [illegible] اليوم
بل لما انتهى اليوم [illegible] اذا حلف لا يكلم فلانا حتى تطلع الشمس فطلعت الشمس
(٤٩) انتهى اليمين وبقي الكلام [illegible] لان الغايه [illegible] فكذلك ههنا انتهت
الحرمه بتزوج الزوج الثاني واصابته [illegible] بالنكاح [illegible] السابق وهو كونها
من بنات الام ليست من المحرمات الا ان يكون الزوج الثاني [illegible] وكذا الكلام في [illegible]
كلمه حتى [illegible] في موضوعها [illegible] البيان لكونها موضوعه لمعنى خاص [illegible] البيان
لما سبق بل كان [illegible] الفعل ابطالا لمعنى هذه الكلمه لانه جعل [illegible] واجبا وانما
موضوعه للغايه ولكن [illegible] حتى يكون نهايه [illegible] والمراد الزوج [illegible] بطريق التوسع لا [illegible]
لا يكون [illegible] الغايه [illegible] حتى [illegible] بكونها [illegible] هو [illegible] سبق [illegible] هذا
[illegible] للاستدراك وقيل هي للابتدا لا للاستدراك [illegible] والغايه بمنزله البعض لما
وصف [illegible] وهو المغيا اذ لا وجود للغايه بدون المغيا كالا وجود للبعض التي بدون كله [illegible]
لبعضه ولان الغايه عند ذكرها مقصوده كالاصل وهو المغيا نظيره [illegible] لا [illegible]
حتى يجي يوم الجمعه [illegible] يوم الجمعه مقصود كالاصل اذ [illegible] البعض [illegible]
الشي لا ينفصل عن [illegible] لو انفصل عنه لا يكون [illegible] اذ لا وجود للبعض
بدون الكل ولا للكل بدون البعض كالواحد من العشرة لما كان بعضها العشرة لو تصور بدون
العشره [illegible] واذا كانت الغايه بمنزله البعض [illegible] لا وجود لها بدونه واذا كان كذلك فلغو
من المغيا فلغو قبل وجود الاصل وهو المغيا لكونه لا وجود لها [illegible] فكان وجوبها الزوج
الثاني وهي نكاح الزوج الثاني قبل وجود المغيا وهو الطلقات الثلث [illegible]

في مسألة الهدم وههنا كمن حلف لا اكلم
الا في ذا اجابته قبل وجود الغاية منزلة العدم [illegible] كلا انا في وجهه قبل الزوج [illegible]
كلاما في وجهي حتى يستشير اباه فاستشار قبل دخول وجهه [illegible] كلاما في وجهه
ليه اباه انحلت لان استشارته اباه غاية لانها اليمين فكان وجودها وعدمها قبل دخول وجب
سوا فكذلك ههنا كان تزوج الزوج الثاني واصابته بها قبل وجود الغاية وعدم تزوجها سوا ولان
الغاية بمنزلة الوصف [illegible] وذلك وصفه والوصف لا يتصور وجوده الموصوف
وقبل وجود الطلقات الثلث لا يوجد الموصوف وهو عدم الحل ههنا فكيف يوجد الوصف الذي هو
الغاية فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة [illegible] كالطلقة والطلقتين
قال رحمه الله والجواب عن هذا ان النكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله الى قوله اعني الدخول
بوصف واصل هذا القول الجواب عما تمسك به ان المراد من الاية هو نكاح الزوج الثاني لا غير
والنكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله لغة وحقيقة ويحتمل العقد مجازا [illegible] ان الله
تعالى والمراد بالنكاح ههنا العقد الذي هو المجاز لا الوطي بدليل اضافته ونسبته الى المراة بقوله
حتى تنكح لان المراة في فعل النكاح العقد كالرجل [illegible] حقيقة بخلاف الوطي فانها لا تحتمل
ذلك حقيقة لانها محل الوطي [illegible] فان قيل يحتمل ان النكاح الذي بمعنى الوطي اضيف اليها
مجازا لوجود التمكين منها كما اضيف الزنى اليها [illegible] قلنا ان ترك الحقيقة في موضع باعتبار عدم
امكان الحمل على الحقيقة لا يلزم ان يترك الحقيقة عند امكان الحمل عليها في قوله تعالى الزانية والزاني
لم يمكن الحمل على الحقيقة فحمل على مجازه والا فههنا فالحمل على حقيقة النكاح الذي هو الوطي ممكن بان اضيف
ذلك الى الزوج بدليل [illegible] واضيف مجاز النكاح وهو العقد لانه نسبه الى المراة فلو لم
اضفنا حقيقة النكاح الى الزوج ومجازه الى المراة واذا كان كذلك قد عملنا بموجب ما ذكر في
الاية وهو النكاح الذي هو العقد [illegible] الوطي لانها المراة وهو الدخول بالحديث
المشهور وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان امراة رفاعة جاءت الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالت ان رفاعة طلقني فبت طلاقي وان عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وانما معه
مثل هدبة الثوب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان ترجعي الى رفاعة وفي
رواية ان تعودي فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق هو من عسيلتك ورفاعة
[illegible] وامراته تميمة بنت وهب قيل اخت ابي عبيد وقيل ابنته
بنت عبد الرحمن وبت طلاقي اي طلقني ثلاثا من البت وهو القطع والزبير بفتح الزاي وكسر الباء فعيل
من الزبر وهو الزجر والمنع كما في المغرب وعليه اكثر النقل ورواه ابو بكر البخاري بضم
الزاي وفتح واخرجه البخاري [illegible] رحمه الله وهو من بعد

قوله

قوله وسلم ابنة عبد الرحمن وروي عنه انه الزبير [illegible] بالتصغير وقوله
وان ما معه مثل هدبة الثوب اي في الفرج وعدم الشهوة وهو كناية عن [illegible]
المشبع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التصغير الى ان القدر القليل كاف والعسيلة تصغير العسل
شبه صلى الله عليه وسلم لذة الجماع بلذة العسل وصغرها لان الغالب في العسل التانيث او
لا [illegible] العسيلة وهو القطعة من العسل كما يقال للقطعة من الذهب ذهيبة وانما صغرت اشارة
الى القدر [illegible] وان [illegible] في بعض [illegible] في بعض الروايات [illegible]
[illegible] فقال عليه السلام [illegible] في الاول [illegible] الاخر [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت ارجع الى زوجي الاول فانه زوجي
الاخر قد مسني فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعي
ابو بكر رضي الله عنه اتت عمر رضي الله عنه فقال لئن اتيتني بعد [illegible] كذا
في التيسير وقوله وفي ذكر العود [illegible] الى اخره اشارة الى وجه التمسك بالحديث المذكور
او وفي ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ العود حيث قال اتريدين ان تعودي الى رفاعة
[illegible] الى الذي [illegible] قوله تعالى حتى تنكح حيث لم [illegible] الحرمة الغليظة
الثابتة بالخطاب اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل لانه علق عدم العود الى ذوق العسيلة ينتهي عدم
العود فيثبت عدم العود [illegible] العود [illegible] الواسطة بين النفي والاثبات ضرورة
والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى والعود الى الحالة الاولى لا يكون الا بعد الطلاق على الاطلاق
وقد ثبت العود الان فيكون ثابتا بالوطي فلان اصل الحل قد كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة بسبب
كون المراة من بنات ادم ليست من المحرمات الا انه [illegible] باعتراض الحرمة الغليظة فاذا انتهت
الحرمة الغليظة فاذا انتهت الحرمة الغليظة يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم
ليست من المحرمات فاما العود فلم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة وانما ثبت الان فيكون ثابتا
بذوق العسيلة فثبت بذلك ان السبب الموجب للحل هو وطي الزوج الثاني [illegible]
انه قال صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له والدليل على ان الزوج الثاني محلل وجه
لا [illegible] هو انه صلى الله عليه وسلم سمى الزوج الثاني محللا على الاطلاق سواء كانت المراة
مطلقة بتطليقتين او ثلاث فيعدم هو الطلقتين [illegible] لان المحلل من يثبت الحل كالمملك
من يثبت الملك والمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فلما وجد الزوج الثاني يثبت صفة
التحليل باعتبار كونه زوجا ثانيا لا باعتبار [illegible] اذا الحال ليست بداخله في العلة لا يلزم السواد
تابه القياس فان قيل المثبت للحل رافع الحرمة ضرورة والرفع للشيء لا يكون الا بعد كالطلاق للنكاح

ظهور الى ... كالطلاق فانما يثبت حكما من ضرورة
قلنا ما وضع الشرع قصدا فهو قاطع ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق ... بالتحليل يا ... حيث قيل الحل
ثبوت اثبات التاجيل ... كان ... كالحل ... الحرمة الغليظة قلو اثبت
لا يتصور الا في محل الحرمة وهي غير موجودة في صورة الطلقة والطلقتين لثبوت الحل الاصلي فلو اثبت
الحل ... الثابت وهو ممتنع كنفي المنفي قلنا هو كذلك لو كان المحل يقبل اثبات اصل الحل
لكن المحل هنا لا يقبله وانما يقبل اثبات وصف الكمال في الحل لانتقاصه بالطلقة والطلقتين
فيتحقق التحليل في ذلك القدر وانه نقول في هذا الاثبات لم يكن ثابتا قبل هذا وهو ان الزوج
الاول ملك الطلقات الثلاث بهذا التحليل وان ملك قبل هذا التطليقتين فعلم بهذا ان الحل
الحل ... قبل التحليل فان قيل هذا يقتضي ان يرد عليها خمس تطليقات لان التطليقتين كانتا
ثابتتين وثبت ثلاث تطليقات بالحل الجديد قلنا نعم لكن التطليقتين ... احدى ... ربع تطليقات
وتبقى طلقة واحدة كالمعتدة اذا تزوجت بزوج اخر ودخل بها الزوج الثاني ...
بعدما حاضت حيضة من العدة الاولى يجب عليها ثلاث حيض اخر وتبقى حيضتان من العدة الاولى
وكانت خمس حيض الا انها اذا حاضت حيضتين انقضت العدة الاولى واحتسبت من العدة
الثانية ايضا فبقيت عليها حيضة اخرى لاتمام العدة الثانية كذا قال الامام مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله وذكر في الاسرار التطليقة الواحدة اذا لم توجب حرمة في بعض ... توجب ولانها
يتوقف ان الاولى اذا ... ان رفع للحرمة الثابتة بالحرمة الغليظة مع ثبوتها اذا ... ثبوت
الحرمة بالطريق الاولى لان المنع اسهل من الرفع او نقول اثبات الثابت انما لم يعتبر اذا لم يفد
شيئا اما اذا افاد كان معتبرا الا ترى ان شرى الانسان ماله بماله لا يصح اذ فيه اثبات الثابت
وهو غير مفيد اما اشترى ماله من المضارب يصح وان كان فيه شرى ماله بماله لانه يحصل بهذا
الشرى ملك التصرف لنفسه في ذلك المال وكذا اذا ضم عبده مع عبد غيره واشتراهما فانه
يصح البيع والشرى حتى انقسم الثمن عليهما لانه مفيد في حق جواز العقد الاخر فكذا اثبات الثابت
مفيد لان الحل قبل هذا كان يزول بالطلقة والطلقتين وبعد الثاني لا يزول الحل الا بالثلث
فكان مفيدا ايضا وقال الامام عز الدين الكردري رحمه الله في جواب هذه الشبهة ان الحل وان
كان ثابتا فهو قاصر بدليل انه لا يبقى ان ورد عليه العقد الثلث وكان ينبغي ان يبقى بعد العقد الثلث دل ناقص
ان الحل انتقص وان كان ثابتا فكان كحل الامة فانها لما لم تكن محلا لايراد العقد الثلث عليها
كان حلها ناقصا عن حل الحرة واذا كان كذلك فالزوج الثاني يتمم هذا الحل الناقص فثبت
ان الزوج الثاني لا يثبت الثابت بل يثبت ما ليس بثابت ... ان الحل ثابت ولكن انعقد
سبب الزوال وهو الطلقة والطلقتان وفي اثبات الحل الجديد فائدة فيثبت لانها ترجع
اليه

اليه بثلاث تطليقات وانه فائدة فانا نقول لما كان مثبتا اصل الحل فلان يكون مكملا للحل اولى لان
اثبات الوصف ايسر من اثبات الاصل ولا ذلك الا بهدم الطلقة والطلقتين فان قيل الزوج الثاني
انما صار محللا للحاجة ولا حاجة هنا فكان بمنزلة المعذور اذا توضا في اخر وقت الظهر بعد ما صلى
الظهر وانقطع الدم ينتقض وضوءه بالسيلان في وقت العصر لعدم حاجته الى تلك الطهارة قلنا
لا نسلم عدم الحاجة هنا فانها بالنسبة الى وصف الكمال في الحل موجودة وعلى تقدير التسليم نقول
انما يستقيم هذا ان لو كان كون الزوج مثبتا لما يثبت الحل بخلاف طهارة المعذور فانها شرعت للحاجة
ولا تثبت دونها فان قيل الزوج الثاني غاية للحرمة بالكتاب فمتى جعل مثبتا للحل مطلقا يلزم تغيير
الكتاب ومتى جعل غاية للحرمة يكون عملا بحقيقة الكتاب ومجاز الخبر وهو اولى من العمل بحقيقة الخبر
ومجاز الكتاب قلنا نعمل بحقيقتهما اذ الكتاب جعله غاية وللخبر محللا والكتاب ساكت عنه فجعلناه محللا
٥١ وهذا عمل بحقيقتهما وانتم عملتم بحقيقة الكتاب ومجاز الخبر فما ذهبنا اليه اولى فان قيل انما يثبت
كون الزوج الثاني محللا بالخبر عند استحقاق اللعن فلا يثبت عند عدمه قلنا لما ثبت التحليل مع
استحقاق اللعن فلان يثبت عند عدمه هو اولى على ان التحليل باعتبار الزوج الثاني واستحقاق اللعن
باعتبار اخر وهو كون التزوج بشرط التحليل وانه شرط فاسد الحقه بالنكاح او اظهار خساسه
المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع عن عودها اليه بعد مضاجعه
غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو لا يليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق
امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا واذا كان كذلك فلا ينافي واذا ثبت ما قررناه سابقا يثبت
الدخول بدلالة وهو ما سبق من الخبر الا موصوفا بصفة التحليل فيكون الزوج الثاني مفيدا
لها الى الحالة الاولى لا منهيا للحرمة لا يحتاج الى تحقق الحرمة ثم الدخول شرط بالاجماع وقول سعيد بن
المسيب رحمه الله غير معتبر لكونه مخالفا للاجماع حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ وقيل انه رجع عن
ذلك وثبت اشتراط الدخول به اي بالخبر المشهور لا باشارة النص لانه يلزم منه المجاز وهو
حمل النكاح المسند اليها في قوله تعالى حتى تنكح على الوطء وانما هو وطؤه لا واطئة بخلاف النكاح
بمعنى التزوج فانه يسند اليها حقيقة كما يسند الى الرجل واذا ثبت شرط الدخول ومن صفة
الدخول التحليل على ما سبق بيانه فلا يثبت الدخول الا موصوفا بهذه الصفة واسم ابطالهم هذا
الوصف وهو وصف التحليل عن دليله وهو الخبر المشهور حيث قلتم ان نكاح الزوج الثاني
غير محلل بل هو غاية ونهاية عملا بما هو ساكت وهو قوله تعالى حتى تنكح غيره هذا الحكم وهو الدخول
بوصفه وهو التحليل باصله وهو نفس الدخول والساكت لا يصلح دليلا ونحن عملنا باصل هذا الدليل
ووصفه حيث قلنا بموجب الغاية وهو انتهاء الحرمة الغليظة كما هو مقتضى الكتاب واثبتنا للغاية

الملك ... للملك الكامل ... وللمطلق ... ان الزوج الاول ... على بعد ... الا ان يطلقها ... اليه ... ابدا

... على الكتاب ... زيادة على ... العصر والزيادة ... ولم يثبت الدخول ...

التي هي ذوق العسيلة صفة الاثبات وهي اثبات الحل الجديد على وجه لا يعرضه الكتاب
لان الكتاب لا يتعرض لهذه الغاية هل هي مثبتة للحل ام لا وجاز ان تكون الغاية منهية ومثبتة
حكما اخر كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاغتسال مثبت لحل القربان الى الصلوة ومنه للجنابة
دليل اخر نذكر لك ههنا ان الزوج اذا وطئ كان منهيا للحرمة الغليظة ومثبتا للحل الجديد في حق
الزوج الاول ولما ثبت كونه مثبتا للحل الجديد يثبت عمله اينما وجد شرعا فلذلك اثبت الحل الجديد
فيما دون الثلث ايضا لان وطي الزوج الثاني موصوف بهذه الصفة كما مر والصفة لا تفارق
الموصوف فاينما ثبت الموصوف يثبت صفته واذا كان كذلك فقد عملنا بما عملتم والثابت
اخر وهو الحل الجديد الذي سكت عنه الكتاب فلم يكن ما ذكرنا معارضا للكتاب وما قلتم ترك
لما ذكرنا من الدليل وهو النص للخاص فاذن التارك للخاص انتم لا نحن وذكر في المبسوط في تعليل
ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله قالا ان اصابة الزوج الثاني بنكاح صحيح تلحق المطلقة بالاجنبية
بالحكم المختص بالطلاق كما بعد التطليقات الثلاث وبيان هذا ان بالتطليقات الثلاث تصير محرمة
ومطلقة ثم باصابة الزوج الثاني ترتفع الوصفان جميعا وتلحق بالاجنبية التي لم يتزوجها قط فكذلك
بالتطليقة الواحدة تصير موصوفة بانها مطلقة فيرتفع ذلك باصابة الزوج الثاني وذهب بعض
اصحابنا رحمهم الله الى ان شرط الدخول ثبت باشارة النص وبه قال صاحب الهداية حيث قال
ومن ان يحمل النكاح على الوطي حملا للكلام على الافادة دون الاعادة وقيل هذا اولى اذ فيه مجاز وحقيقة
وافادة وفيما اختاره المصنف رحمه الله مجاز وحقيقة واعادة لان فيما قاله المصنف لفظ النكاح مجاز
عن العقد واسناد العقد اليها حقيقة وفيما قاله بعض الاصحاب لفظ النكاح حقيقة لانه اريد به الوطي
واسناده اليها مجاز لكونها محل فعل اقول ما اختاره المصنف رحمه الله اولى لان فيه حمل لفظ النكاح
على ما ورد استعماله في القران المجيد وبيان ذلك ما ذكر جار الله في الكشاف في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن الاية لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه
في معنى الوطي من باب التصريح به ومن اداب القران الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة والقربان
والتغشي والاتيان واذا كان كذلك فكان حمل الكلام على الاعادة تاكيدا للعقد اولى لئلا يؤدي
الى مخالفة اداب القران قال رحمه الله ونرد لك قوله تعالى الاية الى قوله بل يكون دفعا اقول
من العمل بالخاص قوله عز وعلا الطلاق مرتان الاية فانه تعالى ذكر الطلاق بقوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ومرة بهذه الاية فصار الطلاق مذكورا مرتين كما يقال بالفارسية
يكبار كفتيم ودوبار كفتيم بمعنى مجموع دو ودوبار است وليس المراد انه ذكر مرة في الاية

الاولى

الاولى ومرتين في الاية الثانية وهي هذه الاية لانه حينئذ يلزم ان يكون المذكور ثلاث تطليقات
وبعد ذلك لا تصح الرجعة والرجعة مذكورة ههنا بل المراد انه ذكر الطلاق مرتين في الجملة كما ذكر مولانا
حميد الدين الضرير رحمه الله ولا يجوز ان يكون المراد من قوله ذكر الطلاق مرة ومرتين ذكره مرة بعد
مرة كما ذكر جار الله في قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
لا على الارسال دفعة وليس المراد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين
اي كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين ونحو ذلك من التثاني التي يراد بها التكرير وقولهم لبيك وسعديك وقيل
قوله مرتان اي دفعتان مرة بعد اخرى فان من اعطى الاخر درهمين مرة واحدة لم ان يقول اعطيته
مرتين حتى يعطيه دفعتين وقيل معنى الاية الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث وقيل
قوله تعالى الطلاق مرتان وان كان ظاهره الخبر فمعناه الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن لانه لو حمل
على الخبر لادى الى الخلف في خبر الله تعالى لان الطلاق على وجه الجمع قد يوجد فدل كانه قال طلقوا مرتين
متى اردتم الطلاق والاية حجة لنا على الشافعي رحمه الله في كراهة الجمع لان الله تعالى امر بالتفريق كذا
في شرح التاويلات واذا ثبت ذلك على الوجه الذي سبق فقد ذكر عز وعلا الطلاق مرتان واعقبها
باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن احق بردهن يعني واهل بعولتهن احق برجعتهن على ان البعولة
مصدر من قولك بعل حسن البعولة او البعول جمع بعل والتاء لاحقة لتانيث الجمع كما في الحزونة والسهولة
ثم اعقب ذلك اي اثبات الرجعة بالخلع بالمال بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به اي فان خفتم ان لا يقيما الزوجان حدود الله فيما يلزمهما من مواجب الزوجية لما يحدث
من نشوز المراة وسوء خلقها فلا جناح على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما اعطت فيما افتدت به نفسها
واختلعت به من بدل ما اوتيت به من المهر فانما بدا تعالى بفعل الزوج وهو الطلاق لانه اسم لفعل
الزوج ثم زاد في اخر الاية فعل الزوجة وهو الافتداء بقوله فيما افتدت به وتحتاج افراد ذكر
المراة بالافتداء تخصيص للمراة بالافتداء لانها هي التي تشتري بضعها من الزوج والثمن على المشتري
وتقريرا لفعل الزوج وهو الطلاق على ما سبق اي على الوصف الذي سبق في صدر قوله تعالى الطلاق
مرتان اذ الخلع انما يتحقق منها فان المراة لا تستبد به وقد ذكر تعالى فعل المراة وهو الافتداء
وسكت عن فعل الزوج فكان ذلك تقريرا لفعله وهو الطلاق فاثبات فعل الفسخ من جهة الزوج
من غير طلاق بان يكون الخلع فسخا لا يكون عملا بهذا الخاص وهو الطلاق المذكور في صدر الاية بل يكون
رفعا وتركا له وجعل الخلع طلاقا كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا به فان قيل قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم قال في حق الخلع فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال بعد ذلك فان طلقها فلا تحل له من بعد
فلو جعلنا الخلع طلاقا لصار التطليقات اربعا والطلاق لا يكون اكثر من ثلاث فلذلك حمل الشافعي

رحمه الله الخلع على الفسخ دون الطلاق ولان النكاح عقد محتمل للفسخ حتى ينفسخ بعدم الكفاءة
وخيار العتق والبلوغ فيحتمل الفسخ بالتراضي في الخلع ايضا قلنا الجواب عن الاول هو ان الله تعالى ذكر
التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فبهذا لا يصير الطلاق اربعا فكان الخلع هو الطلقة الثالثة فكان
طلاقا بالمال فعلى هذا لا يكون الطلاق اربعا او نقول على تقدير الكتاب وهو ان الله تعالى ذكر الافتدا
بالمال ولم يذكر فعل الزوج لان الخلع يوجد منهما وفعل الزوج قد سبق في صدر الكلام وهو قوله
تعالى الطلاق فيتنوع الطلاق نوعين طلاقا بمال وهو الخلع وطلاقا بغير مال فوصلت الطلقة
الثالثة بالمال لان الوصل بالاقرب هو الاصل فكانت التطليقات ثلاثا لا اربعا او نقول المراد
بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان شرعية الرجعة بعد الطلاقين لا وقوعهما يعني لو وقع الطلاق ثبتت
الرجعة كما لو وقع طلاق واحد فكان هذا اخبارا عن وقوعه وكذلك المراد من ذكر الخلع بيان شرعية
الخلع وكونه طلاقا وكذلك المراد من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد بيان الحرمة الغليظة بعد
الطلقات والدليل عليه انه ذكر حكم الطلاق في موضع اخر فلو كان المراد منه الوقوع لكان زائدا
على الثلث لا محالة واما الجواب عن الثاني ان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك
قبل التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق استيفاء منافع البضع والتطليق اما
الفسخ بسبب عدم الكفاءة فينفسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع عن الاتمام وكذلك في خيار العتق
والبلوغ واما الخلع فيكون بعد تمام العقد والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ولكن يحتمل القطع في الحال فيجعل
لفظ الخلع عبارة عن رفع القيد في الحال مجازا وذلك انما يكون بالطلاق قال رحمه الله ومن ذلك
قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الى قوله لم يكن عملا ولا بيانا اول
من العمل بالخاص قوله تعالى بعد ما سبق من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية فان طلقها
فلا تحل له من بعد الاية فان ذكر التطليق بحرف الفا التي هي لفظ خاص لمعنى خاص وهو الوصل والتعقيب
يدل على ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق لانه انما وصل الطلاق بالافتدا بالمال حيث ذكره بعد
الخلع المذكور في قوله تعالى فيما افتدت به فاوجب ذلك صحة الطلاق بعد الخلع وذلك يوجب صحة لحوق
الطلاق الرجعي بالباين وانما قيد بقوله بعد الخلع لان عند الخصم يصح الطلاق بعد الطلاق على ما عرف
وصل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له بالرجعي وهو قوله تعالى الطلاق مرتان وابطل وقوع الطلاق
بعد الخلع وهو معنى قول الشافعي رحمه الله المختلعة لا تطلق لم يكن ذلك عملا بهذا الخاص وهو التطليق
المذكور في الاية بحرف الفا وهو قوله تعالى فان طلقها لان الفا للتعقيب مع الوصل ولا بيانا له لانه
تبين في نفسه ثم ان الشافعي رحمه الله ذهب في احد قوليه الى ان الخلع طلاق كما هو مذهبنا وفي قوله
الاخر ذهب الى انه فسخ متمسكا بقول ابن عباس رضي الله عنه الخلع فسخ وقد علم ان الاثر لا

يعارض الكتاب وفايدة الخلاف فيما اذا خلعها ثلاثا فانه يثبت الحرمة الغليظة عندنا ولا تحل للزوج
الاول حتى تنكح زوجا غيره وعنده لا تثبت الحرمة الغليظة حتى تحل للزوج الاول من غير محلل وكذا اذا
خالعها بعد التطليقتين عندنا فانها لا تحل من غير محلل وعنده تحل فان قيل يشكل على ما ذكرتم قوله تعالى فان
طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله بعد قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وبعد الحرمة الغليظة ليس للزوجين ان يتراجعا فلا بد ان يكون هذا متصلا بما قبله وهو قوله
تعالى الطلاق مرتان وكان في هذا ترك العمل بالخاص الذي هو الفا حيث ترك وصله بما يليه قلنا ان هذه الاية
متصلة بما يليها وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له فالمراد من قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان
اي فان طلق الزوج الثاني بعد الدخول بها فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الزوج الاول والمراة كذا
في المبسوط فعلم ان الفا معمولة ههنا ايضا بحقيقتها وهي الوصل بما يليها قال رحمه الله قوله تعالى ان
٥٣ تبتغوا باموالكم محصنين الى قوله لانه بين اول من العمل بالخاص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم التي جعل الله لكم قياما
في حال كونكم محصنين والاحصان العفة وهو لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب
وضع لمعنى مخصوص يقع بالعقد والبا للالصاق فيقتضي اشتراط كون المال ملصقا بالابتغاء
او وجوبا فمن جوز تراخي البدل وهو المال عن الطلب الصحيح وهو العقد الصحيح الى المطلوب وهو
الوطي كان ذلك ابطالا منه وهو الابتغا فيبطل به مذهب الخصم في مسئلة المفوضة بكسر الواو في
ما اختاره صاحب المغرب وهي التي فوضت بضعها الى زوجها اي زوجته نفسها بغير مهر وقد قال
الشافعي رحمه الله في تلك المسئلة انه لا يجب لها المهر الا بالوطي حتى لو مات او ماتت او ماتا قبل المسيس لا
لا يجب لها المهر عنده وعندنا يجب فكان ذلك منه ابطالا للخاص فيكون في معنى النسخ ولا يجوز المصير
اليه بالراي وقوله عن الطلب الصحيح احترز به عن غير الصحيح وهو النكاح الفاسد فانه لا يجب
المهر فيه بنفس العقد اجماعا وانما يجب ذلك بالوطي بخلاف النكاح الصحيح فانه يجب المهر فيه بنفس
العقد اجماعا والمراد من الوجوب نفس الوجوب لا وجوب الادا فان ذلك انما يجب بالطلب في اوانه
وهو ما بعد الوطي وقوله الى المطلوب يتعلق بقوله تراخي ومثل ما سبق ذكره من العمل بالخاص قوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وذلك لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير
فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا واوجب اصله بالعقد وفوض بيان مقداره الى راي الزوجين
كما قاله الشافعي رحمه الله كان مبطلا لموجب هذا الخاص وتاركا للعمل به وكذلك الكناية اي ضمير المتكلم
في قوله تعالى فرضنا لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو كونه للمتكلم وذلك على طريق الملوك وانه يدل
على ان صاحب الشرع هو المتولي والمباشر للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال واتباع لتقديره

صاحب الشرع من جعل الى العبد وهو الزوجان اختيار الايجاب والترك في المهر وجعل التقدير في
المهر بحسب الكمية اليهما كيف شا اوقدرا كما قاله الشافعي رحمه الله لم يكن ذلك عملا بموجب هذا الخاص ولا بيانا له
لكونه بينا في نفسه بل كان ابطالا له وانما العمل به لذلك فيما قلنا وهو ان اصل الوجوب وادنى المقدار فيه ثابت
شرعا لا اختيار في ذلك للزوجين وان تقدير العبد امتثال بايجاب الشرع وتقديره يعني ان مهور النسا مقدرة
معلومة عند الله تعالى دل عليه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا لكن ذلك مستور وغيب عنا وباصطلاح الزوجين
يظهر ما كان مقدرا عنده مع لا مدخل للعبد في تقديره كما ان قيم الاشيا مقدرة عند الله تعالى وبتقويم
المومنين يظهر ذلك المقدار اذ يمتنع ان تكون قيمة تلك مختلفة في نفس الامر وغيرمعلومة لله تعالى ولكنها مستورة
عندنا والمقومون بارايهم يقدرون تلك المستورة ويظهرونها وكما ان ما ياتي به العبد في كفارة اليمين من
الاشيا الثلاثة امتثالا لما كان ثابتا عند الله تعالى واجبا عليه والحاصل ان المهر عندنا حق الله تعالى ابتدا
باعتبار ان الرجال عبيده والنسا اماوه او مهر الامة للمولى فالمباشر للايجاب والترك والتقدير انما يكون
من له الحق ولهذا ترك المهر في حق نبينا عليه افضل الصلوات الا ان في حالة البقا جعل ذلك حقا للمراة لحاجتها والسلام
اليه فلهذا يجوز لها اسقاطه وقوله وان تقدير العبد امتثال به يحتمل ان يكون جوابا لما يقال ان الله تعالى
اسند الفرض وهو التقدير الى العباد بقوله وقد فرضتم لهن فريضة وانتم تقولون ان تقدير المهر مفوض
الى الله تعالى ولا يجوز تقديره للعبد فكان هذا مخالفة للنص فاجاب بان تقدير العبد امتثال منه لتقدير
الله تعالى وايجابه ويتفرع عن هذا ان من تزوج امراة بخمسة دراهم كان ذلك مهرا عند الخصم وجب عندنا
عشرة دراهم لان المهر مقدر عندنا بتقدير الله تعالى وادناه عشرة دراهم لقوله صلى الله عليه وسلم
لا مهر اقل من عشرة دراهم فان قيل على هذا وتعتم فيما ابيتم وهو انكم تابون الزيادة على مطلق الكتاب
بخبر الواحد فتقولون الزيادة على النص نسخ كما قلتم في الزيادة على قوله تعالى فاقروا ما تيسر من
القران بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لما ان اسم القران يطلق على القليل
والكثير فلا تصح زيادة تعين الفاتحة عليه بخبر الواحد فيجب ان يكون ههنا كذلك لان اسم المال في
قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم يقع على القليل والكثير فلا تصح الزيادة بخبر الواحد قلنا ليس
الامر كذلك فان الله تعالى اشار في موضع اخر الى ذلك المال مقدر شرعي بقوله قد علمنا ما فرضنا
عليهم فعلم ان المعتبر من الفرض وكونه شرعيا من الضمير في فرضنا ولكن ذلك التقدير مجمل
فوقع الخبر بيانا لمجمل الكتاب وهو خبر واحد وخبر الواحد يصح ان يقع بيانا لمجمل الكتاب
بخلاف قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران فانه لا اجمال فيه فكانت الزيادة هناك نسخا له
واما ههنا فلا ولان البضع مزوجه في ولان اشتراط الفرض فيه شرعا لاظهار خطر البضع
وهذا المقصود لا يحصل باصل المال لان اسم المال يتناول الحقير والخطير واظهار

الخطر

الخطر انما يحصل بمال له خطر وهو عشرة دراهم كما في نصاب السرقة فقدرنا بها قال رحمه الله
ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا الى قوله لانه يكون حراما لمعنى
في غيره اقول من العمل بالخاص هذه الاية فان الشافعي قال القطع لفظ خاص وضع لمعنى خاص
وهو الابانة عن المنفصل فكيف يكون ابطال عصمة المال وهو المسروق التي كانت ثابتة قبل فعل
السرقة او بعده قبل القطع عملا بهذا الخاص بل يكون زيادة اثبتموها بالراي او بخبر الواحد فقد وقعتم
فيما ابيتم والجواب عن هذا بوجوه الاول ان ابطال العصمة المال ثبت بنص مقرون بهذا الخاص الذي
هو القطع وهو قوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق وهو العاري عن قيد جبر النقصان اسم لما يجب لله تعالى
على مقابلة فعل العبد لانه تعالى هو المطاع مطلقا في اوامره ونواهيه فيكون هو المجازي مطلقا
لان العصيان بسبب ترك الايتمار والانتها واقع على حقه تعالى فيكون جزاء ذلك اليه ولهذا يطلق
٥٤ على الدار الاخرة دار الجزاء من غير قرينة والمجازي في الدار الاخرة هو الله وحده بخلاف غيره تعالى
فانه ليس بمطاع على الاطلاق اذ هو ليس بمطاع لذاته بل لغيره وهو انه تعالى امرنا بطاعته ولهذا لا يجوز
طاعة المخلوق في معصية الخالق واذا لم يكن مطاعا مطلقا لا يثبت له الجزاء المطلق بل يجب له تعالى وان الذي
يجب لله تعالى يدل على كون الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى على سبيل الخلوص والخصوص
ومن ضرورة كون الجناية واقعة على حقه تعالى على الخلوص تحويل عصمة المال اليه تعالى فلا يبقى معصوما حقا
للعبد كذلك ولانه لو بقي معصوما حقا للعبد لما وجب القطع لانه حينئذ يكون حراما لعينه وذلك لا يوجب
القطع كما لو غصب مال انسان فانه لا يجب به القطع لبقائه معصوما حقا للعبد ولا يقال يجوز ان يبقى
معصوما حقا للعبد ويبقى مع ذلك معصوما حقا لله تعالى حتى يجب حتى يجب الضمان لكونه معصوما
حقا للعبد ويجب القطع لكونه معصوما حقا لله تعالى كما لو قتل محرم صيدا مملوكا فانه يجب الجزاء
للجناية على الاحرام وهو حق الله تعالى ويجب القيمة لحق العبد لانا نقول لا وجه لمصير الى
ذلك لان كونه معصوما حقا لله تعالى يقتضي الحرمة لعينه وكونه معصوما حقا لله يقتضي الحرمة
لغيره فلا يجب القطع حينئذ لانه يصير ذلك شبهة واتحاد اريد للحدود كما نطق به الخبر
الماثور بخلاف الصيد المملوك اذا قتله المحرم لان ايجاب الجزاء فيه غير متعلق بكونه معصوما
ولهذا لو قتل صيدا غير مملوك وجب الجزاء مع كونه غير معصوم ولا مملوك واذا كان كذلك صح الجزاء
لكون قتل المحرم الصيد جناية على احرامه الا ترى انه يجب الجزاء لكون قتل المحرم الصيد جناية لو
قتل صيد نفسه ويجب الضمان لكونه مملوكا للغير فاختلف الموجب بخلاف ما نحن فيه فان الجزاء
وهو القطع انما يجب لكون المسروق مالا معصوما مملوكا فلا بد من تحول العصمة لما سبق ولان
الجزاء في قتل المحرم صيدا مملوكا انما يجب بطريق الكفارة وهي لا تندرئ بالشبهات فلا يكون وجوب

في المسروق حقا للعبد فان ذلك شبهة
العصمة حقا للمالك شبهة مانعة بخلاف بقاء العصمة
مانعة عن القطع الوجه الثاني هو ان الجزا يدل لغة على كمال المشروع للذي شرع له ماخوذ
من قولهم جزى اي قضى والقضا الاتمام والاحكام وجزاه هو زاي كفى والاتمام والكفاية
يقتضيان كون الجزا كاملا في شرعيته وكمال المشروع يستدعي كمال الجناية ولا كمال مع بقا
العصمة حقا للعبد وهو المالك لانه مع بقا حق العبد يكون حراما لعينه في غيره وحينئذ يكون المحل
مباحا في نفسه محرما لحق المالك فيتعارض فيه حق المحل وحق المالك فيورث شبهة فلا يجب
الحد وحيث وجب دل ان الشبهة زالت وان الجناية تمحضت على حق الله تعالى فيجب تحويل العصمة
الى الله عز وعلا ضرورة او نقول اذا كان الجزا كاملا في نفسه وجب ان تكون الجناية كاملة
وجناية من جميع الوجوه ان لو كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لان الله تعالى واجب التعظيم
لذاته فكانت الجناية في حقه جناية من كل وجه اما الجناية على حق العبد ليست بجناية من كل وجه
لما ان مال العبد بالنظر الى ذاته مباح قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فلا يكون
اخذ ماله بالنظر الى ذاته جناية باعتبار حق المالك فحينئذ لم تكن الجناية كاملة فلا يقع الجزا الكامل
مقابلتها فمن ضرورة هذا تحويل العصمة الى الله تعالى وانما يظهر ذلك بالقطع اي بالقطع يتبين
ان الجناية وقعت على حق الله تعالى حيث وقع القطع جزا له ومن هذا يظهر انتقال العصمة حتى
تكون الجناية واقعة على حقه تعالى الوجه الثالث هو انه تعالى اوجب هذا الجزا مقابلة سرقة
عشرة دراهم لو كان لحق العبد ما قطعت اليد التي هي قيمتها خمسماية دينار مقابلة عشرة دراهم
لان ضمان العدوان مقيد بالمثل كما في الغصب فان قيل لو انتقلت العصمة لكان المال المسروق
بمنزلة الخمر ولو سرق الخمر لا يجب القطع قلنا انما لا يجب القطع هناك لكون الخمر غير معصومة حقا
للعبد فان قيل تحولت العصمة الى الله تعالى ان قلتم قبل السرقة ففيه سبق الحكم على السبب
لان سبب التحول هو السرقة وان قلتم بعد السرقة فهو غير مفيد لان السبب صادف محلا
محترما للمالك وان قلتم مع السرقة فهو باطل لان السرقة ليست بموجودة فكيف يثبت الحكم
قبل وقت الوجود قلنا تحولت العصمة الى الله تعالى قبيل السرقة متصلة بالسرقة لتنعقد
السرقة موجبة للقطع ويجوز سبق الحكم على السبب اذا كان ذلك الحكم شرط صحة ذلك السبب
كما في المقتضي وهو قوله اعتق عبدك عني على الف فقال اعتقت يثبت الملك مقتضى العتق
قبيل قوله اعتقت ضرورة صحة العتق وكذلك في مسئلة استيلاد الاب جارية الابن فانه ينتقل
الملك

الملك من الابن الى الاب قبيل الوطي لضرورة صحة الاستيلاد فكذا هنا قال رحمه الله
ولا يلزم ان الملك لا يبطل الى قوله كما في الخمر اقول هو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان الملك
في المسروق يبقى للمالك ولا يبطل ولهذا يسترده المسروق منه ان كان قايما في يد السارق فينبغي ان
تبقى العصمة ولا تحول كالملك فاجاب عن ذلك بقوله ولا يلزم ان الملك لا يبطل الى اخره اي لا يلزم ذلك
على ما قررناه لان محل الجناية العصمة وهي للحفظ ولا عصمة الا بكون ذلك المحل مملوكا رقبة ويدا ولا يكون
مباحا في نفسه فيورث شبهة فلا يجب القطع واذا استلزمت العصمة الملك فلا يبطل الملك كيلا تنعدم
العصمة اصلا ولا يلزم من تحول العصمة تحول الملك وبطلانه لان موجب انتقال العصمة قد وجد ولم يوجد موجب
انتقال الملك فيبقى الملك ولا يرد النقض على هذا بمال الوقف حيث يجب القطع على سارقه وهو معصوم
غير مملوك لان الموقوف مملوك للموقوف عليه عند بعض العلما رحمهم الله او للواقف حكما ولهذا يرجع الثواب
اليه وقيل ان غلة الوقف ان كانت للذي هو اهل للملك تصير مملوكة له وان كانت للذي لم يكن اهلا له كالمسجد
٥٥ تبقى على ملك الواقف تبعا لاصلها فان قيل ان المالك متعين في الدعوى مع السارق لاقامة الحدود
وذلك دليل على ان الجناية وقعت على حق المالك لا على حق الله تعالى وقد سبق انه لما تحولت العصمة
وقعت الجناية على حق الله تعالى وعلى هذا ينبغي ان لا يتعين المالك لدعوى ذلك لم يشترط لغيره وهو ان
خصم السارق متعينا ليظهر السبب بخصومته عند الحاكم ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك حقيقة لكان
ذلك كافيا في ظهور سبب اقامة الحد وكالمكاتب ومتولي الوقف ونحوها كسدنة الكعبة والعبد الماذون
المستغرق بالدين في كسبه والمودع والغاصب باعتبار ظهور السرقة لا باعتبار كون الجناية على
ملكهم اذ ليس لهم ملك والعصمة في حق العبد باعتبار الملك فيتبين ان خصومة المالك انما اشترطت
لظهور السرقة لا لكون الجناية واقعة على حقه واذا ثبت انه لا عصمة بدون الملك ولا يلزم من تحول
العصمة تحول الملك فتحولت العصمة دون الملك اي دون المملوكية الا ترى ان الجناية تقع على المال
والعصمة صفة له ليتمكن المالك من التصرف فيه على وجه الخصوص ولا يكون مباحا في نفسه
لا خصوصية لاحد فيه كما ان كون المال مملوكا صفة للمال فاما الملك الذي هو صفة للمالك بمعنى
قائم بالجناية عليه اذ المالك من قام به الملك والشي انما يوصف بما قام به واذا كان ذلك صفة
للمالك لا للمال فكيف يكون محلا للجناية لينتقل من المالك الى غيره ولو تصور وقوع الجناية عليه
لا ينتقل ايضا لان انتقاله غير مشروع اذا لم يعهد في الشرع انتقال الملك عن المالك الى غيره بغير اختياره
الى غيره فبطل القول بانتقال الملك ولان الانتقال انما يتحقق ان لو لم يكن له الملك وجميع العالم
مملوك ولهذا لا يقال هذا مملوك للعبد لا لله لما ان العبد وما في يده لولاه فلم يتصور نقل

الملك اما انتقال العصمه بدون الملك فهو حد في الشرع كما في العصير المملوك الانسان اذا
1 تخمر فانه انتقل العصمه من الله تعالى حتى يجب الحد بشربه مع بقا كونه مملوكا للعبد ولا يصير كونه مملوكه
له شبهة في درء الحد فيجب الحد كما اذا شرب خمر نفسه فامكن القول بكون الشيء مملوكا للعبد
غير معصوم له ومع ذلك يجب الحد ولا يمكن القول بانتقال الملك الى الله تعالى لما قررناه وذكر في المبسوط
في هذا الموضع ولا يدخل على هذا الملك فانه يبقى المسروق منه حتى يرد عليه لان وجوب القطع باعتبار
الماليه والتقوم في المحل فاما الملك فصفة المالك على هذا الملك والفعل يكون بحرم العين مع بقا الملك الا ترى
ان فعله في شرب خمر نفسه يكون بحرم العين مع بقا ملكه وليس من ضروره انعدام الماليه والتقوم في
حقه انعدام الملك كالشاة اذا ماتت بقي ملك صاحبها في جلدها وان لم تبق الماليه والتقوم واذا ثبت
ان الماليه والتقوم صار حقا لله تعالى خالصا فلو وجب الضمان انما يجب لله تعالى وقد وجب القطع لله
تعالى ولا الضمان لمستحق واحد كالقصاص مع الديه وحكي عن الاصمعي انه قال كنت امشي في الباديه فاستقبلني
اعرابي له هيبة فخفت منه سلب مالي فقال لي من انت قلت قتيبه قال تحفظ شيئا من القران قلت نعم
فتذكرت قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما فقرات هذه الايه في تخاف لو كان قاصدا
على مالي وقرات في اخر هذه الايه والله غفور رحيم فقال الاعرابي القران ما هكذا فتاملت فتذكرت
فقرات والله عزيز حكيم فقال القران هكذا وخلى سبيله قال رحمه الله ومن هذا الاصل
باب الامر الى قوله وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعي اقول من الاصل الذي
سبق ذكره وهو الخاص باب الامر لان الخاص عبارة عن لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وصيغة
الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل فتكون خاصة لانطباق حد
الخاص عليها وكذا قال المصنف رحمه الله فان المراد بالامر يختص بصيغه لازمه بحرف الفا
المقتضي للتعليل ليكون دليلا على دعواه من ان باب الامر من اقسام الخاص هذا هو الظاهر لا ما
قاله ازه له فان المراد بالامر الى اخره صوره المسئلة قوله فان المراد بالامر سواء كان وجوبا او
ندبا او غيره ثم قولنا لفظ احتراز عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم وعن الاشاره فانهما يدلان
على طلب الفعل ولكن ليسا بامر لانهما ليسا بلفظين وقولنا خاص احتراز عن قول القايل لمن دونه
اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب كذا فان ذلك طلب الفعل ممن هو دونه فيجب به الفعل
على المكلف لكن لا يسمى امرا لانه ليس بلفظ خاص والمراد باللفظ الخاص صيغة افعل كما ذكر في ميزان
الاصول ثم قولنا لفظ خاص شامل للاسم والفعل والحرف فخرج الاسم والحرف بقولنا من تصاريف
الفعل لكنه غير مختص بالفعل المستقبل فقط اذا الاسم المشتق وان كان فانه قد يشتق

٥٦

لاسم منه كما في قولك زيد ضارب عمرو الان او امس وخرج سائر تصاريف الفعل غير الامر
بقولنا وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل ثم ان الامر يقتضي الامر والمامور وهو المخاطب والمامور به
وهو الفعل والمامور فيه وهو الزمان لان طلب الفعل يقتضي طالبا له وهو الامر ومكلفا يطلب منه الفعل
وهو المخاطب وشيئا يصدر بالايجاب به وهو المامور به وزمانا يقع ما يجب على المكلف فيه لوجود المكلف
في الزمان اولا ان الامر طلب فعل والفعل مع الزمان مثلا زمان يحصل لنا خمسة مسائل الامر المامور
المامور به المامور فيه وكل واحده من هذه الخمسة تتضمن عده مسائل اما التي ترجع الى الامر فمنها ان اسم
على ماذا يقع بطريق الحقيقه فنقول ذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه حقيقه في القول المخصوص مجاز في الفعل
وهو اختيار بعض المحققين من المتاخرين فيكون المراد بالامر مختصا بصيغه لازمه وهي صيغة افعل
في الفاعل الحاضر وليفعل في غيره ومن الناس من قال انه حقيقه في الفعل ايضا وهو قول بعض
٥٦ اصحاب مالك والشافعي رحمهم الله وقيل انه قول مالك والشافعي في القديم رحمهم الله فلا يكون عندهم المراد
بالامر صيغه لازمه فان صيغة افعل كما تدل على المراد بالامر ففعل النبي صلى الله عليه وسلم
ايضا يدل عليه وفايدة الخلاف تظهر في ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم هل هي موجبه كاوامره ام لا
فعندنا هي غير موجبه وعندهم موجبه فاذا نقل الينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كذا ايصح
عندهم ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكذا وعندنا لا يصح ذلك وقيل ان القايلين
بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر له صيغه تخصه في اللغه وتدل عليه دون غيره ام لا وقيل يمكن ان
يكون الخلاف في ان الامر هل له صيغه انشائيه تخصه ام لا فعلى هذا لا يكون امرتك وانت مامور امرا
لانه اخبار عن الامر لا انشاء ثم الصيغه المخصوصه بالامر ليست حقيقه الامر عند اهل السنه رضي
الله عنهم بل هي داله عليه لغة وعند المعتزله هي حقيقه الامر وهي فرع مسئلة الكلام النفسي ومنها بيان
حد الامر فقال الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور رحمه الله هو القول الذي دعاه الى تحصيل
الفعل على طريق العلو دون التضرع ذكر القول للاحتراز عن الفعل والعلو للاحتراز عن
الالتماس ودون التضرع للاحتراز عن الدعا وقيل هو اقتضا فعل غير كف على جهة الاستعلا فقوله غير
كف احتراز عن النهي فانه اقتضا فعل لكنه فعل كف وقوله على جهة الاستعلا احتراز عن السوال
والدعا وقالت المعتزله هو قول القايل لمن دونه افعل ونحوه فلفظ افعل احتراز عن قول المعترض
الكاتب للمكلف اوجبت عليك ان تفعل كذا او اوجب عليك ونحوهما لان هذا احتراز عن الاعلى وطلب
الفعل لانه امر وهذا الحد ينتقض طردا وعكسا اما الاول فبالتهديد والتوبيخ والمبلغ والحاكي فانه
اذا وجد لفظ افعل من الاعلى في هذه المواضع ولا يسمى امرا واما الثاني فبالادنى فانه اذا قال

يستقبحونه مع انه لم يصدق عليه الحد وقال
للاعلى افعل على جهة الاستعلاء قيل انه قد امره ولهذا
بعض المعتزلة ان الامر اراده الفعل ورد ذلك بان الامر قد يوجد بدون الاراده فان السيد اذا
ضرب عبده وانكر السلطان ذلك متوعدا باهلاك السيد واعتذر اليه السيد بانه لا يطيع امره
واراد اظهار ذلك العذر للسلطان فقال لعبده اسقني فذلك منه امر لعبده وان كان لا يريد سقيه
بل اظهار عصيان عبده وتمرده للسلطان اذا العاقل لا يريد هلاك نفسه ولما اورد اهل السنه ذلك
عليهم اوردت المعتزلة عليهم بان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلب هلاك نفسه فلا يصح
قولكم الامر طلب الفعل وهذا الايراد لازم لا مطلقا بل بشرط ان يكون الطلب غير الاراده
او ملزوما لها اذا لم يكن شيئا منها قال رحمه الله واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
الى قوله فحمل التابعه لازمة اقول احتج من قال ان الامر حقيقه في الفعل ايضا بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اذ المراد من امره فعله وطريقته وهو ادعاوه الالهيه مع كونه بشرا مثلهم
والامر الرشيد الذي فيه رشد اي وما في امره رشد انما هو غي صريح وضلال مكشوف وبقوله
تعالى وامرهم شورى بينهم اي افعالهم وبقوله تعالى قل ان الامر كله لله اي الشان والفعل وبقول العرب
امر فلان سديد اي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمي الفعل بالامر لانه حينئذ يكون تسميه
بلا معنى وذلك لا يجوز لا سيما في كلام الله تعالى او لان الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجبا كالامر
لما استقام اطلاق لفظ الامر عليه كما لا يستقيم اطلاق لفظ الاسد الدال على فرط الشجاعه
على الجبان الا على وجه الاستهزاء والسخريه واذا ثبتت تسميه الفعل بالامر واطلاقه عليه كان ذلك
حقيقه فيه لان الاصل هو الحقيقه ولانه لا وجه للمجاز فيه لان ذلك انما هو لاتصال بين الحقيقه
والمجاز صورة او معنى لا اتصال بين الامر والفعل صورة من غير شبهة ولا اتصال بينهما معنى
لان معنى الامر هو الاستدعا الى الشي والفعل تحقيق الشي فلا اتصال بينهما معنى وقد ثبت
اطلاق اسم الامر على الفعل باطلاق الله تعالى فكان حقيقه لانها متعينة عند انتفا وجه المجاز
وقد احتج بعض اصحاب الشافعي رحمه الله على ان فعله صلى الله عليه موجب كالامر بقوله صلى الله
عليه وسلم خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي فجعل عليه السلام متابعته لازمه حيث
قال كما رايتموني اصلي فان قيل الوجوب بالامر قلنا لا تنافي بينهما فانه يحتمل ان يكون فعله
موجبا كما قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وفعله مما اتاهم الرسول فكان موجبا قال
رحمه الله واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصوده الى قوله
فدل ان صيغته لازمه اقول احتج اصحابنا ومن وافقهم رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بوجوه

الكمال
البابرتي
على البزدوي
شرح

٥٧

الاول ان العبارات والالفاظ انما وضعت لتدل هي على المعاني التي قصدها اللافظ ولا يجوز
قصور العبارات عن المعاني اي لا يجوز ان يوجد معنى لم يوضع لفظ بازائه لان الحاجه داعيه الى
التعبير عنه باللفظ وكيف يجوز قصور العباره عن معنى وقد وضع لمعنى واحد اسما كثيره كالاسما
المترادفه والمشترك ليس من قصور العباره عن المعنى بل هي من كمال العباره لان لكل معنى اسما على
الخصوص فلم يكن قاصرا بل كان طويلا ولا يقال ان المعنى الواحد يفهم بالفاظ كثيره وهي الاسما
المترادفه فلا يكون المعنى مختصا بعباره لانا نقول بل هو مختص بالعباره اذ لا يفهم هو بغير العباره
والمدعى ان المقصود بالامر مختص بالعباره ولا نعني انه مختص بعباره واحده الا ترى ان الله تعالى
يسمى الها باللغه العربيه ويسمى خداي بالفارسيه ويسمى تنكري بالتركيه ويسمى في كل لسان بلغة على
حدة فلا يقال ان اسمه تعالى مختص بالعباره وقد وجدنا مقاصد الفعل كلها كالماضي والمستقبل
والحال نحو ليفعل مختصه بالفاظ وضعت لها فالمقصود بالامر وهو الايجاب يجب ان يكون مقدار ؟
مختصا باللفظ كذلك وهو المقصود وهو الايجاب من اعظم المقاصد اذ هو مقادير اهل الدين وبه
٥٧ تحصل الابتلا فهو بالاختصاص بالعباره اولى والماحلوا انواع الروائح واصنافها عن الالفاظ
الداله عليها فعلى تقدير التسليم نقول لا نسلم ان الحاجه داعيه الى التعبير عن كل منها بلفظ
خاص ولم لا يكفي في ذلك وضع اللفظ بازا جنسها واذا ثبت اصل الموضوع وهو اختصاص
الامر بالعباره اي الصيغه كان ذلك حقيقه لانها اصل والحقيقه يكون لازمه الا بدليل والاصل
عدمه ولهذا لا تسقط اسما الحقايق عن مسمياتها ابدا ولا يصح نفيها عنها كالاب الاقرب
فانه لا يصح نفيه لكونه حقيقه واما المجاز فيصح نفيه كالجد فانه يسمى ابا ويصح نفيه لكونه مجازا
والعلم الفاصل بين الحقيقه والمجاز ان الحقيقه لا يجوز نفيها عن مسماها ويجوز نفي المجاز
ثم اسم الامر يصح نفيه عن الفعل ولهذا يصح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشي مع كثرة افعاله
وذا يدل على ان اطلاق اسم الامر على الفعل مجاز واذا تكلم متكلم بعبارة الامر لم يصح نفيه
وذلك دليل الحقيقه بلا شبهة وفي هذا نظر لان من قال ان الامر حقيقه في الفعل ايضا
لا يسلم صحه قوله ان فلانا لم يامر اليوم بشي مع كثرة افعاله اذ الفعل ايضا امر عنده الا ان يصح
ذلك بالنقل عن اهل اللغه فحينئذ يصير الخصم محجوجا بذلك ويندفع النظر الوجه الثاني
هو ان النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه في الصلاه فخلع الناس نعالهم قال بعد الفراغ
منها منكرا عليهم فعلهم ذلك ما لكم خلعتم نعالكم وذلك دليل على ان فعله صلى الله عليه وسلم
ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو امرهم بخلع نعالهم فخلعوها لم يصح
انكار ذلك بقوله ما لكم خلعتم نعالكم لانهم يقولون انك امرتنا بذلك في الفعل لو كان ذلك موجبا

لما صح انكاره الوجه الثالث هو انه صلى الله عليه وسلم لما واصل في الصوم ووافقه اصحابه رضي الله عنهم اجمعين فواصلوا انه فانكر عليهم الموافقة في ذلك وقال اني لست كهيئتكم اي اكلوا واسقى كذا لفظ الحديث في الصحيحين ورُوي اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ولو كان فعله صلى الله عليه وسلم موجبا لما امره لما انكر ذلك عليهم وفي قوله صلى الله عليه وسلم اني اظل دليل على انه عليه السلام كان يعامل معاملة من يطعم ويسقى لا حقيقة للاطعام والسقي والاثبات ابيت وقال ابو سليمان الخطابي رضي الله عنه الحديث يحتمل معنيين احدهما انه يعان على الصيام فيكون ذلك بمنزلة الطعام والشراب لكم والاخر انه يكون قد يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب ويكون ذلك كرامة لا يشركه فيها احد من الصحابة وقيل يحتمل ان يكون الله تعالى يطعمه طعاما معنويا كالاطعمة المعروفة كما حكي عن بعض الاولياء انه قال شراب المحبة خير الشراب وكل شراب سواه سراب كذا رواه الامام المفسر علاء الدين الزاهد رحمه الله في تفسير قوله تعالى الذي هو يطعمني ويسقين الوجه الرابع هو انه صح ان يقال ان فلانا يفعل كذا ويامر بخلافه ولو كان الفعل امرا لكان هذا تناقضا الوجه الخامس هو ان الفعل لو كان امرا لكان الاكل والشارب امرا بذلك وليس كذلك الوجه السادس هو ان لفظ الامر اذا اطلق فانه يسبق منه القول الى الافهام والسبق امارة الحقيقة ولو كان مشتركا لما حصل السبق الوجه السابع هو انه لو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم منه الاشتراك وانه خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم ولا يقال لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم منه المجاز وانه ايضا خلاف الاصل لان المجاز اغلب فيكون اولى من الاشتراك فثبت بما ذكرنا ان صيغة الامر لازمة فلا يكون الفعل امرا والجواب عما تمسكت به الخصوم ان تسمية الفعل بالامر تسمية مجازية باعتبار اطلاق السبب على المسبب اذ الفعل يجب بالامر فسمي به مجازا وهو نظير المشابهة بين الصور في الحسيات كما ان المطر سمي سماء لان السماء سببه والدليل على كونه مجازا ما ذكرناه من الادلة وان النبي صلى الله عليه وسلم دعا الى الموافقة بلفظ الامر بقوله خذوا وصلوا لانهم كانوا شاهدين لذلك ولو ثبت بفعله وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشرع وقوله صلى الله عليه وسلم كما رايتموني اصلي محمول على الاداء بتعديل الاركان والطمانينة نعمل بها بما يليق بكل واحد منها فان قيل ان العرب تفرق بين جمع الامر الذي هو القول وبين جمع الامر الذي هو الفعل فقالوا في الاول اوامر وفي الثاني امور وفي التفريق بين الجمعين دلالة على ان كل واحد منه حقيقة فكان اسما مشتركا وانه حقيقة في كل مورد اريد به وقد يفرق بين جمعي نوعي المشترك لكونه حقيقة فيهما كما قال الشافعي رحمه الله ان القرء الذي بمعنى الطهر جمعه قروء والقرء الذي بمعنى الحيض جمعه اقراء كذا ذكر في مختلف الرواية قلنا اما ما ذكره الشافعي رحمه الله

فقد رد عليه بقول الشاعر بارك له في قرء حيض واطهار ضعن وضب فارض له قروء كقرء الحائض وبالجملة واما قولهم ان العرب تفرق بين جمعي الامرين فالجواب عنه ان هذا الكلام في مخرجه باطل لان الامر الذي هو لطلب الفعل غير الامر الذي بمعنى الفعل هو الشان ولا يطلق اسم احدهما على الاخر الا مجازا او باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب كما مر وكلامنا في الامر الذي هو الطلب للفعل وهو لا يتناول الامر الذي هو بمعنى الشان اصلا فكان الافتراق في الجمعين باعتبار ان كلا منهما حقيقة في موضعه لا ان يكون الامر الذي نحن بصدده حقيقة للامر الذي هو بمعنى الشان قال رحمه الله وفي ذلك

باب موجب الامر الى ... بدليل زائد اقول من الخاص هذا الباب وهو ما يرجع الى نفس الامر واذا ثبت بما سبق بيانه ان المراد بالامر يختص بصيغة مخصوصة ثبت ان المراد به في اصل الوضع واحد على سبيل الخصوص وهو الوجوب لتكون الصيغة مخصوصة بموجب الامر

٥٩

والموجب مخصوصا بها لئلا يكون المقصود من الطرفين جميعا وذلك انما يكون اذا كان الوجوب على سبيل الخصوص لا على سبيل الاشتراك فان المراد بالمشترك واحد ايضا لكن لا على سبيل الخصوص بل على سبيل الاشتراك وهو قول عامة الفقهاء رحمهم الله وقيل ان المراد منه ويحمل في حق الحكم لا يجب في الامر حكم الا بدليل زائد واحتجوا على ذلك بان صيغة الامر مستعملة بمعان مختلفة فانها استعملت للايجاب والالزام مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة واقم الصلاة لذكري وللندب مثل قوله تعالى وابتغوا من فضل الله وافعلوا الخير واسنوا والندب هو الدعا الى الخصال الحميدة وللاباحة مثل قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فكلوا واستفزز من استطعت منهم بصوتك اي استخفهم وازعجهم بدعائك الى عليكم والتقريع واستفزز من استطعت منهم بصوتك اي استخفهم وازعجهم بدعائك يقال اذا استفزه اذا استخفه والفز الخفيف فالله سبحانه وتعالى بهذه الاية يقرع الشيطان ويظهر عجزه وعدم تسلطه في حق الجميع الا في حق من اتبعه بقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وقيل معنى الاية واجلب عليهم بصوتك اي بوسوستك وقيل هو صوت كل داع الى المعصية وقيل بالغنا والعار ومثل قوله تعالى فات بها من المغرب ومثل قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والتوبيخ مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وللارشاد الى ما هو الاوثق مثل قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا شهيدين من رجالكم وللسؤال والدعاء مثل قوله تعالى ربنا تقبل منا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار توفنا مسلمين والحقنا بالصالحين وللامتنان مثل قوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا وللانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا وللتعجب مثل قوله تعالى اسمع بهم وابصر يوم ياتوننا وللاكرام مثل قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وللاهانة مثل قوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتكوين مثل قوله تعالى كن

مثل قول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي والفرق بين الندب والارشاد ان رجحان جانب
الوجود على العدم في الندب لحق الله عز وعلا حتى قالوا ان الرجل يثاب على مباشرة البيع بعد اذان الجمعة
وفي الارشاد لحق العبد والفرق بين التقريع والتوبيخ هو ان الاول خطاب تعجيز والثاني خطاب
تمكين للتهديد دون التعجيز واذا اختلفت وجوه الامر لا يتبين المراد منه الا بدليل فلم يجب العمل الا
بدليل زائد على اثبات موجب الامر فيجب التوقف قال رحمه الله وعامة العلماء ان صيغة الامر
الامر لفظ خاص الى قوله كسائر الفاظ الخصوص اقول احتج عامة العلماء رحمهم الله على ان المراد بالامر واحد
على الخصوص بان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضعا لمعناه وكما ان الالفاظ لا تقصر
عن المعاني كما سبق تقريره فكذلك الالفاظ بحسب الوضع تختص بالمراد اذ الاشتراك على خلاف
الاصل لان وضع الكلمات لافهام السامع والاشتراك يضاد ذلك الغرض فلا يثبت الا بعارض
كتعدد الواضع بان وضع قبيلة لفظا لمعنى ووضعته اخرى لمعنى اخر غير عالمين بالوضع الاول ثم بعد
الاجتماع والعلم جوزوا على ذلك واستعملوا اللفظ بازاء معنيين مختلفين كما قاله بعض المتكلمين فكان
العارض حينئذ جهل كل قبيلة بوضع قبيلة اخرى وقيل العارض هو الغفلة من الواضع بان وضع لفظا
بازاء معنى ثم غفل عن وضعه الاول فوضعه ثانيا بازاء معنى اخر يخالف الاول وهذا انما يستقيم اذا كان
الواضع هو البشر وقيل العارض هو حكمة دعت الى وضع هذا اللفظ بازاء معنى اخر وهو الابتلاء والامتحان
واذا كانت الالفاظ مختصة بالمراد وضعا فكذلك صيغة الامر تختص لمعنى خاص ثم الاشتراك وهو استعماله
للندب او للاباحة على وجه الحقيقة انما يثبت بنوع من الدليل المغير الصارف عن الحقيقة الا خاصة كسائر الفاظ
الخصوص نحو جاءني زيد فان موجبه واحد على الخصوص وهو مجيء زيد ثم انه يحتمل غير ذلك ومجيء كتابه او
خبره او علامة او نائبه دليل يعترك العلم بعدم مجيئه يقينا فيكون اتصافه محدودا وهو كتابه او نحو ذلك مما
ذكرناه وكذلك استعمال الاسد في حق الرجل الشجاع انما يكون بدليل مغير عن حقيقته المخصوصة به
بان يقول اسدا يرمي او نحوه وكذلك في قوله انت حر وانت طالق فان الموضوع له هو المراد على الخصوص
الا اذا اقترن به دليل مغير عن موضوعه وهو ثبوت العتق والطلاق في الحال وهو ذكر الشرط
بعده كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار وانت طالق ان دخلت الدار فان اقتران الشرط باخره
يغير الكلام غير موضوع على الخصوص واذا كان كذلك فتغير لفظ الامر عن موجبه انما يكون بعارض عرض
له وهو انتفاء العلم بموجبه او نقول ان صيغة الامر مختصة لمعنى خاص وهو الايجاب مثلا ثم الاشتراك
في تلك الصيغة انما هو بسبب ان يستعمل في الندب ونحوه على وجه المجاز كاشتراك لفظ الاسد بين
الحيوان المفترس والانسان المفرط في الشجاعة لا يعني الاشتراك المصطلح لان ذلك انما يكون اذا استعمل
لفظ واحد لمعنيين مختلفين فصاعدا بطريق الحقيقة والاشتراك في صيغة الامر لمعان مختلفة لكن صيغة

الامر

الامر للوجوب حقيقة لا غير بل بمعنى انه مستعمل هذا اللفظ في محل الحقيقة وفي محل المجاز ايضا
بامر صارف عن الحقيقة واذا تمهد ما ذكرناه بطل مذهب الواقفية وهم بعض اصحاب الشافعي رحمهم
الله ومن تابعهم وادعى من هو ان هذا مذهب الشافعي رحمه الله قال رحمه الله ثم الفقهاء اختلفوا
في حكم الامر الى قوله ولا في ولاية المتكلم اقول ان الفقهاء رحمهم الله اختلفوا في موجب الامر المطلق
فقال بعضهم هو الاباحة وهو قول بعض اصحاب مالك رحمهم الله وروي ذلك عن الشافعي ايضا رحمه
الله وقال اكثر الاشاعرة والمعتزلة وقيل هو بعض قول بعض الفقهاء وقال بعضهم موجبه الندب وحكي ذلك عن
الشافعي رحمه الله واليه ذهب ابو هاشم من المعتزلة وقال جمهور العلماء رحمهم الله موجبه الوجوب واللزوم اما
القائلون بالاباحة فقد استدلوا بوجهين الاول هو الذي يثبت امرا كان مقتضيا لموجبه ضرورة من الوجوب
٥٩ والاباحة والندب فيثبت ادناه وهو الاباحة للتيقن كما اذا وكل رجلا في ماله فانه يثبت به الحفظ
لكونه ادنى ما يراد من لفظ التوكيل وقوله انما يثبت امرا احترازا عن السوال والدعاء كقول العبد اللهم اغفر لي
وعن التقريع والتوبيخ فان ذلك ليس بامر بالاجماع لانه ليس لطلب الفعل على جهة الاستعلاء الثاني ان من ضرورة
الامر ثبوت صفة الحسن للمامور به اذ الحكيم لا يامر بالقبيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكن
من الاقدام عليه وذلك هو الاباحة وهذان الوجهان فاسدان اما الاول فلان الامر لما كان موضوعا لمعناه المخصوص
وهو طلب المامور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب لان الاصل اذ لا قصور في صيغة الامر لكونها مجردة عن
القرائن بخلاف قول العبد لسيده اسقني فانه ليس بامر حقيقة لقصور في صيغة الامر لانها ليست على
جهة الاستعلاء ولا قصور في ولاية المتكلم لانه مطاع الامر مفترض الطاعة مالك الالزام فيثبت الاعلى
من معناه على احتمال الادنى ولان لفظ العام يتناول الثلاثة فصاعدا ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن
وهو الاقل بل على العموم لتكثير الفائدة به فكذلك صيغة الامر واما الثاني فلان هذه الصيغة موضوعة لمعنى
خاص وهو طلب الفعل فلا بد ان يثبت بمطلقها فوق ما يثبت بالاباحة واعتبر الامر بالنهي فكما ان النهي
المطلق يوجب قبح المنهي عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فكذلك مطلق الامر يقتضي حسن المامور به على وجه يجب
الايتمار به واما القائلون بالندب فقد استدلوا بوجهين الاول بقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا
منه ما استطعتم فوض صلى الله عليه وسلم الامر الى مشيتنا وهو دليل الندب اذ الواجب ليس والجواب
كذلك والواجب عنه انا لا نسلم انه فوضه الى مشيتنا بل فوضه الى استطاعتنا وليس التفويض الى الاستطاعة
من خواص المندوب اذ الواجب كذلك الثاني ان الامر لطلب المامور به من المخاطب وذلك يرجح جانب
الوجود والاقدام عليه ضرورة لوجود الطلب فيكون المامور به مطلوبا وهذا الترجيح لا يكون بالاباحة
لتساوي طرفي المباح بل يكون بالوجوب او بالندب والندب ادناهما فيثبت لكونه متيقنا به حتى يقوم الدليل

على زيادته والجواب عن ذلك من وجوه الاول ما قد سبق في جواب القائلين بالاباحة الثاني هو ان
الامر لطلب الفعل فالكلام فيه ان يكون مطلوبا للآمر من كل وجه تحقيقا لمعنى الامر ولو كان موجبه الندب سوى مطلوبا
لكان ثابتا من وجه دون وجه لان العقاب لا يترتب على تركه فلا يثبت من هذه الجهة والثواب يترتب على فعله
فيثبت من هذه الجهة فلا يكون مطلوبا للآمر من كل وجه ولو كان موجبه الوجوب لكان ثابتا من كل
وجه لان الثواب يترتب على فعله فيثبت من هذه الجهة والعقاب على تركه فيحصل المامور به في الاعم
والاغلب واذا كان كذلك فعند الامكان يحمل على الكمال لثبوت موجبه من كل وجه وعند عدم الامكان
يصار الى الادنى على وجه التجوز لعارض فلا يثبت بدون ذلك العارض فيحتاج جهة الترجيح فلا ترجح
جانب الوجود على الاطلاق فلا يثبت عند الاطلاق الثالث ان صيغة الامر لا تخلو اما ان
تكون حقيقة في الندب مجازا في الايجاب او على العكس او تكون حقيقة فيهما لا جائز ان تكون حقيقة
في الندب مجازا في الايجاب لان ذلك يؤدي الى تصويب قول من يقول ان الله تعالى لم يأمر بالايمان
ولا بالصلاة وهو باطل لانهما مفروضان لا شبهة وبان فيتعين الوجهان الاخران والحمل على الايجاب
في كل واحد منهما اولى اما اذا كانت الصيغة حقيقة في الايجاب فتكون الصيغة معمولة في حقيقتها
واما اذا كانت حقيقة فيهما جميعا كان الحمل على الايجاب اولى ايضا لتضمن الايجاب الندب وزيادة بخلاف
العكس الرابع ان في المندوب ترك الاخذ بالاحتياط لان المندوب يستحق بفعله الثواب ولا
يستحق بتركه العقاب والواجب يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فالقول بان مقتضى الامر الايجاب
فيه معنى الاحتياط من كل وجه وفي القول بالندب ترك الاخذ بالاحتياط من كل وجه وفي القول بالندب
ترك الاخذ بالاحتياط فكان الاول اولى قال رحمه الله والحجة لعامة العلماء رحمهم الله الكتاب
والاجماع الى قوله وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اقول احتج جمهور العلماء على ما ذهبوا
اليه بالكتاب والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فمنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وقوله كن عند المصنف واقرانه رحمهم الله على انه اريد به ذكر الامر والتكلم بهذه الكلمة
اي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى فكان كن كلام الله تعالى حقيقة اي مدلول
كن امرا على الحقيقة اي حقيقة لا مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه عامة المتكلمين وبعض الفقهاء
كعلم الهدى ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد رحمهما الله بل كلاما حقيقته من غير تشبيه اي من
غير ان يقال ان الله تعالى متكلم بالكاف والنون حتى يلزم تشبيه كلامه تعالى بكلامنا لكن لا يشبه
كلامه كلامنا اذ هو محدث فينا والله تعالى يتعالى ان تحدث في ذاته تعالى شيء وفيه رد لمذهب الكرامية
فان كلام الله تعالى عندهم حادث في ذاته تعالى عن ذلك وقوله ولا تعطيل رد لمذهب المعتزلة

فانهم

فانهم قالوا ان الله تعالى ليس بمتكلم في الازل وانما يصير متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات
في محالها فقولهم ذلك يؤدي الى التعطيل عن صفة الكلام لان الكلام الموصوف هو الذي يتصف بصفة
قائمة بذاته حقيقة ولما لم يكن الكلام قائما بذات الله تعالى لم يكن تعالى متكلما به وانه باطل كما عرف في اصول
الكلام وقوله تعالى انما قولنا لشيء يوهم ان المعدوم شيء وليس كذلك وانما سمي شيئا باعتبار ما يؤول اليه لانه
تعالى يحول المعدوم شيئا لا ان يكون شيئا قبل الوجود لان اثبات الثابت محال وقول المصنف رحمه الله
وهذا عندنا يراد به عندي وعند اقراني كما ذكرناه لا ان يراد به ما يقال من ان عند علمائنا اي عند ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وقد اجرى الله تعالى سنته وطريقته مفعوله على ما هو ... الله تعالى
لانه حينئذ لا يكون للوجود اثرا وحكما للامر ويكون تعليلا بالليس بعلة وذلك لا يجوز خصوصا من
الحكيم السمعي لا يصلح حكما للسقي والذي لا يصلح حكما للاطعام ولذلك تقول العرب سقاه فارواه
٦٠ واطعمه فاشبعه حكما للسقي والاطعام ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله ما روي انه صلى الله عليه وسلم
سها فسجد دليل على ان السجود حكم للسهو حتى لا يجب بالعمد فلولا كون الشيء لو لم يصلح ان يكون
اثرا للامر لم يستقم القرآن به فثبت بذلك ان الوجود مقصود بالامر لكونه حكما له ولهذا قال
تعالى كن فيكون مقدما قول كن على يكون يكون عبارة عن الحدوث والوجود المقصود بالايجاد الذي
هو قرين قول كن ثم الايضاح في وجه التمسك بهذه الاية على ان الامر للوجوب هو ان الله تعالى جعل
امره الشيء علة لوجود ذلك الشيء فكان امره للمكلف بشيء من العبادات يجب ان يكون كذلك يعني لو اراد
وجود المامور به من المكلف بامره لوجد المامور به ضرورة كما في هذه الاية فانه اخبر تعالى انه اذا
اراد وجود شيء بسبب امره بوجوده لوجد فكان على هذا النسق ينبغي ان يوجد المامور به من
المامور من غير اختيار منه كما في احداث شيء من العالم الا انا لو قلنا ذلك للزم الجبر فعدلنا لذلك من الوجود الى
الوجوب لا الى الندب والاباحة لان الوجوب اكثر افضاء الى الوجود من الندب والاباحة وليكون
الوجود مقصودا بالامر او المراد من القيام الوجود كما في قولهم الاعراض قائمة بالاعيان فعلم بهذا
ان الامر علة الوجود ثم العدول من الوجود الى الوجوب لما سبق انفا وقول المصنف رحمه الله وقد
اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر احترازا عن قول الاشعرية فان وجود العالم عندهم بالخطاب
كن لا بالايجاد وخطاب كن اي مدلوله كما ذهب اليه المصنف واقرانه كشمس الائمة السرخسي
وغيره رحمهم الله ولا بالتكوين فحسب كما ذهب اليه غيرهم من اصحابنا وقيل ان يكون العالم عند
الاشعرية بالخطاب كن على طريق الجزم على وجه لا يجوز التخلف عنه كالعلل العقلية عن معلولاتها
وعند المصنف رحمه الله ان يكون العالم بالخطاب كن على طريق اجراء السنة اي كان يحتمل جواز ان لا يكون
كذلك لان اجراء السنة انما تستعمل فيما يغلب وجوده مع ذلك المجرى بارادة الله تعالى كخلقه كما

ان الله اجرى سنته على ان تكون النار محرقة والما مغرقا ولم يجعلها على تلك الصور في حق الخليل والكليم
عليهما السلام فكان يحتمل ان يوجد شي بدون الامر فان قيل اذا حصل وجود العالم بدون التكوين فما الفايدة
خطاب كن عند الايجاد قلنا وردت الايات في كثير من المواضع منها ما ذكرها هنا ومنها قوله تعالى انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون نقلنا بموجبها ولا نشتغل بطلب الفايده كما قلنا في الايات
المتشابهة على ما هو المختار عند كثير من السلف رضي الله عنهم فكذلك نقول هنا بوجود خطاب كن عند
الايجاد من غير تشبيه ولا تعطيل ولان فيه اظهار عظمته وكمال قدرته كما ان الله تعالى يبعث من في
القبور بعد ولكن بواسطة نفخ الصور فكذلك هنا خلق الانسان بواسطة الامر فان قيل
الخطاب بالامر للمعدوم كيف يصح قلنا هذا امر تكوين لا مطالبة فعل من المخاطب حتى يشترط فيه
وجود المخاطب وعلى امر التكوين يترتب ما هو المقصود منه وهو الموجود فلا تحقق ما هو المقصود
من ذلك الامر استقام هو كما استقام الامر للموجود ولان كلام الله تعالى ازلي وكذلك التكوين بخلاف
وكل ازلي مستحيل العدم فيبقى كل منهما الى وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فكان بحكمة الكلام
المحدث فانه مستحيل البقا فاذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب لم يبق الخطاب الى وجود المخاطب
فلا تتعلق به العاقبة الحميدة فكان سفها ثم التكوين والايجاد والتخليق والاختراع الفاظ تشترك في
في معنى واحد وهو الاخراج من العدم والادخال في الوجود والتكوين عند اصحابنا رحمهم
الله ازلي قايم بذات الله تعالى كالحيوة والعلم والقدره ونحو ذلك لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
وهو تكوين للعالم ولكل جز من اجزايه لوقت وجوده كما ان ارادته تعالى صفه ازليه تتعلق بها المرادات
لوقت وجودها على الترتيب وعند الاشعريه والمعتزله حادث بناء على ان صفات الفعل عندهم
حادثه كالاحيا والاماته وعند اصحابنا قديمه كصفات الذات وذكر مولانا فخر الدين الرازي رحمه الله
في المحصل زعم بعض الفقها الحنفيه ان التكوين صفه ازليه لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم القول
بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيه التكوين فان كان المراد منه نفس موثريه القدرة
في المقدور فهي صفه نسبيه والنسبه لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث
التكوين وان عنيتم به صفه موثره في صحة وجود الاثر فهي عين القدره وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه
واجابوا عن ذلك وقالوا نعني به امرا ثالثا وهو ان التكوين صفه موثره في نفس وجود المقدور
والقدره ليست كذلك اذ هي صفه موثره في صحة وجود المقدور فالتكوين هي غير التكوين
فقال مولانا فخر الدين رحمه الله قلنا القدره لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود
لان ذلك له لذاته اي لكون الامكان للممكن من ذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان
يكون تاثيرها في وجود المقدور وتاثيرها على سبيل الصحة كان عين القدره فيلزم اجتماع المثلين

ويلزم

٦١

ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على مقدور واحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
لزم استحاله ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو
باطل بالاتفاق واجيب عن قوله ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة بانه ممنوع لان القدرة
متساويه النسبه الى جميع المقدورات والتكوين خاص بما يدخل فيها في الوجود فهو اخص تعلقا
من القدرة او لان القدره لا تقتضي كون المقدور موجودا والتكوين يقتضيه واذا كان
كذلك فلا يكون التكوين عين القدرة فلا يلزم اجتماع المثلين وكذا لا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا
بالذات ان كان تاثير تلك الصفة على سبيل الوجوب لان تاثير التخليق في المخلوق على سبيل الوجوب
على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا لزم العجز واما حصوله عن الله تعالى
فعلى سبيل الجواز لانه ان شا خلق وان شا لم يخلق فللتخليق والتكوين اذن جهتان جهة الايجاب وجهة
الجواز فلا يلزم من ايجاب التخليق كون الله تعالى موجبا بالذات ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ووجه التمسك به انه تعالى الحق الوعيد الشديد بسبب
مخالفه الامر والمكلف يستحق الوعيد بترك الواجب لا بترك المندوب والمباح او انه تعالى امر مخالف الامر
بالحذر والامر بالحذر انما يحسن عند وجود السبب المقتضي للخوف من العقاب والخوف انما يحصل
عند حصول سبب العقاب ولا سبب الا المخالفه فوجب ان تكون المخالفه مستلزمة للعقاب
فتجب الموافقه فيكون الامر للوجوب او انه امر بحذر المخالفين عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم والحذر انما يجب عند وجوب المامور به اذ لو لم يكن واجبا لما كان المحذور واجبا لانه لا يتوهم
العذاب عند ترك غير الواجب وقد اعترض على هذا بان مخالفه الامر ليست عباره عن ترك مقتضى
الامر على مخالفه بانه ان كان للوجوب فيحمل على الندب وان كان للندب فيحمل على الوجوب واجيب
بان هذا بعيد فان المعقول من المخالفه ليس الا ترك الامر ومنه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر بهذه الايه فلو لم يكن الامر
للوجوب لما استحق هو الذم ومنه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم تعالى على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب اذ لو كان الامر للندب لما حسن هذا الكلام كما لو قال لهم الاولى ان تفعلوا وجوزلكم
تركه فانه لا يحسن له ان يلومهم على تركه واعترض بانه ما ذمهم على ترك الركوع بل على انهم لم يعتقدوا
حقيقه الامر بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين واجيب بان ترتيب الذم على مخالفه مطلق الامر يدل
على ان السبب لا من خاص اذ التخصيص بامر خاص خلاف الظاهر واستحقاق الويل بالتكذيب لا
ينفي استحقاق الذم بترك الركوع ومنه افعصيت امري فانه يدل على ان تارك المامور به عاص
والعاصي يستحق العقاب بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا

خالدا فيها ولا نعني بكون الامر للوجوب الا ان تاركه يستحق العقاب واعترض بان ترك المامور به
لو كان معصية لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون بعد قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا ،
واجيب بان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون محمول على المستقبل وما قبله على الماضي فلا تكرار ومنه
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فان الله تعالى نفى
التخيير عن المامور وعلى تقدير الاباحة او الندب لا بد من التخيير للمامور ففي نفي التخيير بيان ان موجب
الامر الالزام واعترض بان الكلام في مطلق الامر والله تعالى علق انقطاع الخيرة بامر يتصف بالقضا
دلالة الالزام بل في الاية دليل على ان الامر ما لم يتصف بالقضا لا يقتضي الالزام واجيب بان القضا
عبارة عن الحكم ولا دلالة فيه على الالزام قال رحمه الله وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب
فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر اقول لما فرغ من اثبات ان موجب الامر هو الوجوب
بالكتاب شرع في اثباته بالاجماع فقال وكذلك دلالة الاجماع حجة اي على ان موجب الامر الوجوب
ومعنى دلالة الاجماع هو ان الاجماع الثابت في غير المتنازع دليل على ثبوت المتنازع ههنا وذلك ان
العقلا اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره على وجه الالزام لم يكن في وسعه ان يطلبه الا
بلفظ الامر اذ لا نجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى الامر وهذا فيما بين العباد والاجماع
دليل على ان الامر الصادر من الشارع ايضا يدل على الوجوب بل هذا اولى في اقتضا الوجوب من امر
المخلوقين لان الله تعالى مفترض الطاعة على الاطلاق وكذا الاجماع ثم دليل على ان وجود المطلوب
انما يتحقق بالامر ودلالة الاجماع مثل الاجماع اذ الدلالة تعمل عمل الصريح عند عدم مخالفه فلذلك
اطلق عليه اسم الاجماع وهذا كما قال علماونا رحمهم الله ان سور الكلب نجس بدلالة الاجماع اذ الاجماع
منعقد على وجوب غسل الاناء من سوره فدل على نجاسة سوره بالاجماع فان قيل لا نسلم انه لا نجد
لفظا لاظهار مقصوده سوى الامر فانه في وسعه ان يقول اوجبت عليك كذا الا انه امر نكد به فيكون
الوجوب بالامر وايضا الاجماع دل على ان الامر للوجوب وذلك ان الامة في كل عصر كانوا يرجعون
في ايجاب العبادات الى الاوامر كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة
بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة رضي الله عنهم استدلوا بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم
سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون
الى غير الوجوب الا بوجود معارض وشاع ذلك وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على ان
الامر للوجوب واعترض بانه يجوز ان يكون العمل في هذه الصورة بغير تلك النصوص واجيب بان
السياق يدل على ان العمل بها قال رحمه الله والدليل المعقول ان تصاريف الافعال
وضعت لمعان على الخصوص كساير العبارات الى قوله فلذلك صار الامر للايجاب اقول الدليل

المعقول

المعقول على الامر للوجوب وجوه الاول ان تصاريف الافعال كالماضي والحال والاستقبال
وضعت لمعان على الخصوص كساير العبارات نحو رجل وفرس والدار وحمار وغير ذلك ولا يلزم الاسما المشتركة
لانها على خلاف الاصل ثم ان تلك المعاني التي وضعت تلك الالفاظ لها لازمة لها فصار معنى المضي للماضي
حقا لازما الا ان يقوم دليل بخلافه وكذلك الحال فان معناه حق ثابت للمضارع لكونه فعلا موضوعا للحال واحتماله
للاستقبال بطريق المجاز لا يخرج ذلك الفعل عن موضوعه وهذا على قول من يقول ان الفعل المضارع حقيقة
في الحال مجاز في الاستقبال فكذلك صيغة الامر لطلب المامور به فيكون طلب المامور به حقا لازما
بالامر بنا على اصل الوضع لا يتغير عن ذلك الا بدليل وذلك لقوله تعالى الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
فان هذا القول يصدر من اهل الجنة في الجنة وعبر عنه بعبارة الماضي لتحققه وكونه كاينا لا محالة فكانه
قد تحقق ومضى وكقوله تعالى وسيق الذين كفروا وسيق الذين اتقوا ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب
٦٢ النار ويويد ما ذكرنا ان معنى المضي للماضي حقا لازما ان الامر فعل متعد لازمه وحكمه ايتمر ولا وجود
للمتعدي بدون لازمه كالكسر فانه لا يتحقق الا بالانكسار فقضيه الامر من حيث اللغة ان لا يثبت الامر
الا بالايتمار والامتثال كما لا يتحقق الكسر الا بالانكسار فكان من حق الامر ان يوجد المامور به ضرورة
وجود الامر لما مر ان الامر فعل متعد ولا يوجد الفعل المتعدي الا والمفعول موجود وهذا في الفعل
المتعدي الا والفعل موجود وهذا في الفعل المتعدي المضاف الى المفعول ثابت حيث لا يوجد الفعل
الا والمفعول موجود كما تقول الله تعالى خالق العالم اذا اتصل اثر الخلق بالعالم ولا تقول الله تعالى خالق
العالم في الازل لان ذلك يودي الى قدم العالم بل تقول الله تعالى خالق في الازل من غير اضافة وفي الاضافة
لا بد من وجود العلاقة بينهما فكذا فيما نحن فيه نقول الله تعالى في الازل امر ناه ولا نقول امر زيد وناهيه
لانه لم يكن زيد فيه انما نقول امر زيد اذا اتصل اثر الامر بزيد واذا ثبت هذا فنقول كلامنا في الاوامر
المضافة الى المامورين لانا نتكلم في الاوامر الواردة في القران المقروء علينا وما هي الا مضافة الينا
فاذن لا وجود للاوامر الا والمامور به موجود لكن ذلك لو ثبت بنفس الامر للزم الجبر وسقط الاختيار
من المامور اصلا وذهب الاستعباد والجبر منتف والاستعباد واقع بالعلم القطعي وللمامور عند
اهل السنة نوع اختيار في الاتيان بالطاعة والمعصية بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب
بالاقدام على فعل المامور به والعقاب بالاقدام على الترك ويتحقق به الابتلا قال الله تعالى ليبلوكم
بالشر والخير فتنه وان كان دون ذلك النوع من الاختيار صورة اذ لا يمكن للمكلف ان يجعل فعله غير اختياري
ولانه في كونه مختارا اذ ليس في يده دفع الاختيار عنه
ولانه في كونه مختارا مضطر لكونه مجبولا عليه لا اختيار له في كونه مختارا واذا كان كذلك فنقل حكم
الا ان اختيار احد الضدين على الاخر انما هو بنوع اختيار منه ينتفي به الجبر واذا كان كذلك فنقل حكم
وجود المامور به الى وجوبه علينا لا الى الاباحة والندب لان المفضي الى الوجود هو الوجوب لا

اد العقل والديانه دلاله على ذلك لكونها لا يجوز ان الوقوع في العقوبه بخلاف الاباحه والندب فانهما
لا يفضيان الى الوجود انتضا الوجوب فنقل حكم الوجود الى الوجوب لذلك وليكون الوجوب حقا لازما بالامر
لا يتوقف ذلك اللحق وهو الوجوب على اختيار المامور لكون الوجوب خبرا من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه
وتوقف وجود المامور به على اختيار المامور صيانه للامر عن الاهدار بوجود الوجوب الذي هو خلف
عن وجود المامور به واحترازا عن لزوم الجبر فلذلك صار موجب الامر هو الوجوب والحاصل انا تردوجونا
شيئين كون الايتمار حكما لازما للامر وكون المامور مختارا فلكان الاول جعلنا حكم الامر الوجوب بحمل الوجوب
على الوجود ولكان الثاني قلنا لا يجب الايتمار عقيب الامر بلا تراخ ديتوقف على اختيار المامور عملا بالشيئين
جميعا وقوله فنقل حكم الوجود اي حكم الامر وهو وجود الايتمار كما يقول علم الطب اي علم هو الطب وهو
من قبيل اضافه العام الى الخاص نحو كل الدراهم وعين الشي ثم افتعل لازم مطاوع فعل نحو
كسرته فانكسر وافتعل شئ في مطاوعته نحو عممته فاعتم وبهذا يظهر خطا من اعترض على المصنف رحمه
الله وهم بعض العجمه في المسعهه وقال ان ايتمر ليس بلازم للامر بل اللازم له ايتمر كما ان اللازم
للكسر انكسر وانما وقع العترض في هذا لقله معرفته بصناعه العربيه وكثره الاعجاب بنفسه
واساه الظن بعظما الاسلام نعوذ بالله العظيم من ذلك فان قيل صح ان يقال امرته فلم ياتمر فلا يكون
الايتمار حينيذ لازما للامر نحو ملازمه الانكسار للكسر اذ لا يصلح ان يقال كسرته فلم ينكسر قلنا مقتضى
صحة قولنا امرته فايتمر ان يكون الايتمار لازما وهو يقتضي ان لا يصح امرته فلم ياتمر لكن وجود الايتمار
لما كان بفعل فاعل مختار جاز تخلف الايتمار عن الامر لهذه الضروره فبقي وجوب الايتمار على اصل
القياس فان قيل لا نسلم ان الايتمار لازم للامر خاصه كالانكسار للكسر بل له لازم اخر كالعصيان
الا ترى انه يصح ان يقال امرته فعصى فعلم ان الايتمار ليس نظير الانكسار لعله في خصوصيه اللازم
للزوم قلنا بل الانكسار والايتمار نظيران لغة في خصوصيه اللزوم لفعليهما المتعديين الا انه صح
ايضا امرته فعصى لضروره تبعا اختيار المكلف ولو لم يكن له اختيار لوجود الايتمار ضرورة وجود
الامر كوجود الانكسار ضروره وجود الكسر فكان الايتمار نظير الانكسار ولا العصيان فكان
الحاق الايتمار بالانكسار اولى من الحاق العصيان بالانكسار الوجه الثاني ان الامر لطلب الفعل
وطلب الفعل من كل وجه هو طلبه على وجه الالزام اذ الطلب على وجه يكون فيه رخصة الترك
طلب من وجه دون وجه والموضوع للشي محمول على الثابت من كل وجه لانه الاصل فيكون الامر
للالزام الوجه الثالث ان تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعصيان سبب
لاستحقاق العقاب بالنص والعقاب لا يترتب على ترك المندوب والمباح فكان الامر للوجوب
الوجه الرابع ان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب في وقت معين ولم يفعل العبد فانه

٦٣

بعد

يعد عاصيا ومستحقا للذم وذلك انما تم على ان يكون الامر للوجوب ولا يقال انما يذم لكراهيه
السيد تركه اولان الشرع اوجب طاعه السيد وايصال النفع اليه لان اقتصار اهل اللغه في ذم العبد
على انه ترك ما امره به سيده ينفي اعتبار الكراهيه والشرع انما يوجب طاعه السيد وايصال النفع
اليه فيما يوجبه السيد على نفسه فان قيل ان المسلم فيما يتطوع فاعل لله تعالى بامره ولم يدل ذلك
على الوجوب قلنا لا نسلم انه عامل لله تعالى بامره بل باذنه له ان يجعل ما جعل له من عمل تلك المده له
تعالى واذا ثبت بهذه الوجوه ان الامر حقيقه في الوجوب فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
قال رحمه الله ولو وجب التوقف في حكم الامر الى قوله لم يدع انه محكم اقول لما فرغ
المصنف رحمه الله من اثبات موجب الامر وهو الوجوب وهو الرد على القايلين بالاباحه والندب
شرع في الرد على القايلين بالامر مجمل في الحكم فيجب التوقف وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر
٦٣ لو وجب في النهي لان التوقف في الامر عندهم انما كان لكون الامر مستعملا في معان مختلفه على ما سبق بيان
ذلك وهذا القدر موجود في النهي لانه استعمل ايضا في معان مختلفه فانه استعمل في نهي التحريم نحو
الظاهر كما في قوله ولا تقربوا الزنى ولا تاكلوا الربى وفي نهي الكراهيه كالنهي عن الصلاه في الارض
المغصوبه وفي نهي التنزيه كما في قوله تعالى ولا تمنن تستكثر وفي نهي الشفقه كالنهي عن المشي في نعل
واحد واتخاذ الدواب كراسي والاستنجا على الجدار وفي نهي الادب كالنهي عن الاستنجا في الحوض الذي
يتوضا منه ولو وجب التوقف في النهي لصار حكم الامر والنهي واحدا وهو التوقف وذلك باطل لان حكم
احد الضدين يخالف حكم الضد الاخر فان قيل لا نسلم ان حكمهما يصير واحدا لان المفارقه بين التوقف
في الامر وبينه في النهي ثابت فكيف يصير حكمهما واحدا وهذا لانه لو توقف في النهي يحصل به المقصود
وهو الانتها ولا يحصل المقصود في التوقف في الامر قلنا لا يحصل المقصود بالتوقف في الانتها
ايضا لان المقصود انما يحصل اذا توقف على الوجه الذي نهي عنه لا على خلافه بيان ذلك ان احدا لو لم ياكل
الربوا لكن اعتقد اباحته صار كافرا وان امتنع عن اكله لانه لم ينته على الوجه الذي نهاه الشارع
فان هذا النهي يقتضي وجوب الانتها فعلا واعتقادا وهو لم ينته كذلك فعلم بهذا انه لم يحصل المقصود
بالتوقف في النهي ايضا كما لا يحصل بالتوقف في الامر فان قيل لو ثبت في الامر والنهي ضرورة
حكمها واحدا بسبب اتحاد التوقف لوجب ان يكون حكمهما واحدا بسبب اتحاد الوجوب
اذ حكم كل منهما الوجوب وان كان هو الامر الايتمار وفي النهي الانتها قلنا وجوب الايتمار
في الامر مقتض وجود الفعل ووجوب الانتها في النهي مقتض عدم الفعل فكيف يكون
المقتضي للوجود مع المقتضي للعدم بابا واحدا وهما على طرفي نقيض بخلاف ما مر من التوقف فانه
عبارة عن عدم الفعل وانه شامل للتوقف في الايتمار والانتها فكان التوقف فيهما شيئا واحدا

وصح قوله فيصير حكمهما واحدًا والذي اعتبره الواقعية من الاحتمال المذكور يبطل الحقايق
كلها فان من النصوص ما يحتمل النسخ ومنها ما يحتمل الخصوص والمجاز فلو اعتبر ما قالوه من مجرد الاحتمال
لوجب التوقف في النصوص وفي احكام الشرع لوجد مجرد الاحتمال فيها وذلك باطل لانه يؤدي
الى اهمالها وذلك ابطال حقايقها ونقل عن الاستاد العلامه شمس الائمه الكردري رحمه الله انه كان
يقول في هذا المقام انا الشخص الذي كنت امس بلا شك وشبهة وان كان في قدرة الله تعالى اعدامي
وخلق مثلي بعيني وسيمي ومع هذا لا يشك احد في كوني ذلك الشخص الموجود في الامس وكذلك
قولهم جاني زيد ونحوه يفهم منه موضوع هذه الالفاظ عند الاطلاق وان كان يحتمل غير ذلك
لكون ذلك الاحتمال لم ينشا عن دليل فلم يعتبر ولذلك لم يحترز العقلا عن الجلوس تحت السقف
وان كان احتمال السقوط ثابتا ولان الصحابه رضي الله عنهم امتثلوا امر النبي عليه السلام كما سمعوا
منه صيغة الامر غير مشتغلين بطلب دليل اخر ولو لم يكن موجب الصيغة معلوما لهم لاشتغلوا
بطلب دليل اخر للعمل ولا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا من صيغة الامر لان
من كان غايبا منهم غايبا عن مجلسه امتثل بموجب صيغة الامر كما بلغته ولانه لما دعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابي بن كعب رضي الله عنه فاخر الجي لكونه في الصلاه قال له اما سمعت الله تعالى
يقول استجيبوا لله وللرسول فاستدل صلى الله عليه وسلم بصيغة ثم انا قد وفينا بموجب ما ذكروا
من الاحتمال الذي ذكروه حيث لم ندع ان الامر محكم في موجبه بل يحتمل فيه على ما سبق انه يحتمل غير
الوجوب بدليله ثم ان مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور رحمهم الله ذهبوا
الى ان حكم الامر وجوب الحمل ظاهرا والاعتقاد على طريق التعيين بايجاب او ندب بل نعتقد على سبيل
الابهام ان ما اراد الله تعالى من الايجاب والندب حق وناتي بالفعل لا محاله حتى انه اذا اريد
به الايجاب خرجنا عن عهدته واذا اريد به الندب يحصل لنا الثواب وذلك لان الامر لا يخلو
اما ان يكون محتملا للندب ام لا فان كان محتملا فلا يجوز اعتقاد الوجوب مع احتمال غير الوجوب
لانه من اعتقاد غير الواجب واجبا وذلك لم يصلح عن ان يكون خطا وذهب العراقيون
من مشايخنا رحمهم الله الى ان حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا قال رحمه واذا اريد
بالامر الاباحة او الندب الى قوله وهذا اصح اقول اذا استعمل الامر واريد به الاباحة والندب
فزعم بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله انه حقيقة في ذلك كله ومنهم من يقول ما كان للندب فهو
حقيقة وقال الكرخي والجصاص رحمهم الله ان كل ذلك كله ليس بحقيقة بل هو امر مجازا لان اسم
الحقيقه لا يتردد بين النفي والايجاب اثبات اي لا ينفي عما وضع له مرة ويثبت اخرى بل يثبت ابدا
هو لما وضع له كاسم الاسد فانه لا ينفى عن الهيكل المخصوص ابدا فلا يتردد بين النفي والاثبات

بخلاف

بخلاف الاسد اذا اطلق على الرجل الشجاع فانه يثبت مرة مجازا وينفى عنه اخرى حقيقة وصحة
النفي من علامات المجاز واذا كان كذلك فلما جاز ان يقال انه غير مامور بالنفل دل ذلك على ان اطلاق الامر
على الاباحه او الندب اطلاق مجازي لانه جاز اصله وهو الوجوب وتعداه ووجه قول القايلين ان الامر
حقيقة في الاباحه او الندب هو ان معنى الاباحه والندب من الوجوب بعضه في التقدير لان في الوجوب
معنى الاباحه والندب مع زياده فيكون معناهما وجوبا قاصرا لا مغايرا للوجوب ... من الوجوب
سطه للامر ولان النفل عباده والعباده ما يجي من الفعل بطريق الايتمار وسمي مندوب فثبت
ان امر الندب حقيقة قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا كان كذلك فلا يكون الامر مجازا
في الاباحة او الندب لانه مجاز اصله والمجاز هو الذي جاز اصله واختار المصنف رحمه الله هذا القول
حيث قال وهذا اصح وضعفه الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله حيث قال في اصوله وهذا
٦٤ ضعيف لان موجب الامر حقيقة الايجاب وقطع التخيير لان ذلك من ضروره الايجاب وبالاباحة
والندب لا ينقطع التخيير فعرفنا ان موجبه غير موجب الامر حقيقة وانما يتناوله اسم الامر مجازا ويمكن
ان يجاب عن ذلك بان الموجب التام للامر وهو حقيقة الايجاب وقطع التخيير لا الموجب القاصر
وقوله كانه قاصر يحتمل ان يكون معناه ما اشبه الحال بان معنى الاباحه والندب يكون وجوبا قاصرا
كما قال جار الله العلامه في قوله تعالى وي كانه لا يفلح الكافرون وي مفصوله عن كان وهي كلمة تنبه
على الخطا وتندم ومعناه ان القوم قد تنبهوا عن خطايهم في تمنيهم وقولهم يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون
وتندموا ثم قالوا كانه لا يفلح الكافرون اي ما اشبه الحال بان الكافرين لا ينالوا الفلاح قال
رحمه الله ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحه لا محاله الى قوله لا يصفه
اقول ما سبق ان موجب الامر الوجوب هو ان الامر بعد ورود الحظر من غير تفاوت الا ان يدل
دليل على اراده الندب والاباحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ممن قال صيغة الامر
قبل الحظر للوجوب انها اذا وردت بعد الحظر فهي للاباحه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر
رحمه الله انه منصوص عن الشافعي رحمه الله وقيل هو مذهب اكثر الفقها وقيل انها بعد الحظر
للندب استدل علماونا ومن تابعهم رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول بان الامر وهو انه
للايجاب لما سبق من الدلايل انها لا تنفصل بين زمان وزمان وكذا بصيغته فانها تدل على الايجاب
وضعًا الثاني بوجوب الحدود والعقوبات بعد الجنايات الاترى الى الامر برجم الزاني المحصن
للايجاب مع وروده بعد الحظر وكذا بوجوب الصلاه والصوم بعد الطهاره عن الحيض والنفاس وان
كانت الحايض والنفسا منهيتين في تلك الحالتين الثالث ان اهل اللغة لم يفرقوا بين امر
تقدمه الحظر او لا في الحمل بعد الحظر على الاباحه او الندب بعسر معنى اللغه الرابع بانه لو كان الحظر

قبل الامر مانعا من حمله على الوجوب لكان مانعا من التصريح بالوجوب لانه اذا كان مانعا
من الحمل كان ظاهرا في الاباحه لعدم القايل بالفصل ولو كان ظاهرا فيها امتنع التصريح بالوجوب
لكونه على خلاف الظاهر لكن يجوز التصريح بالوجوب بعد الحظر بان يقول الشارع بعد الحظر اوجب
عليك واستدل القايلون بالاباحه بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان المراد رفع الجناح
عن الاصطياد ... ثبوت الحظر بسبب الاحرام وبان الامر فيه لازاله الحظر ومن ضرورته
الاباحه فكان ... يقول كنت منعتك عن كذا ثم رفعت ذلك المنع واذنت لك فيه واستدل
القايلون بالندب بقوله تعالى فاذا قضيت الصلاه فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
فانه ورد الامر بالابتغا بعد الحظر وهو قوله وذروا البيع وانه مندوب وابتغا فضل
الله طلب الرزق وقيل عياده المرضى وزياره اخ في الله وحضور الجنايز وعن الحسن وسعيد
ابن المسيب رحمهم الله ... العلم وقيل صلاه التطوع وعن بعض السلف انه كان يشغل نفسه
بعد الجمعه بشي من امور الدنيا نظرا الى هذه الايه والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان الامر يكون للاباحه او
الندب اذا اقترن به قرينه يدل على ذلك وقد دل هاهنا دليل على ان قوله تعالى فاصطادوا للاباحه
وهو قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين اي احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم
من الكواسب من سباع الطير والبهايم والمكلب مودب الجوارح وانتصاب مكلبين على الحال من
علمتم وفايده الحال الاشاره الى ان معلم الجوارح هو من يكون نحريرا في علمه وقوله تعالى احل لكم صيد
البحر لا صيغه الامر وفايده الصيغه الوجوب حينيذ ان لم يمنع مانع وعلى تقدير تسليم ان الاباحه
ثابته بصيغه الامر نقول كلامنا في مطلق الامر وثمه قرينه تدل على عدم الوجوب وهي دليل الاجماع
فان الاجماع انعقد على ان الاصطياد غير واجب بل هو مباح وكذا الاصطياد شرع للمنفعه
الراجعه الى العباد وما شرع لمنفعتهم لا يصلح ان يكون واجبا عليهم كيلا يعود الامر على موضوعه بالنقض
وهو ما كان لنا يكون علينا الا ترى انه لا يجب الكتابه عند المداينه ولا الاشهاد عند المبايعه
ولا يجب علينا المقل اذا وقع الذباب في طعامنا اذ لو كان واجبا لصار ... ويصير علينا لا
لنا واذا كان كذلك تركنا حقايق هذه الاوامر لهذه القراين والحقايق تترك بالقراين فالاباحه اذن
لا تتعلق بصيغه الامر بعد الحظر الا ترى انها كما وردت للاباحه بعد الحظر فقد وردت
للوجوب فان الامر بقتل المحصن حرام القتل بالاسلام او عقد الذمه عند مباشره الاسباب
الموجبه للقتل كالحراب والرده وقطع الطريق والزنى وقتل النفس بغير حق محمول على الوجوب وان
ورد بعد الحظر واذا كان في الاستعمال كما ترى فكيف يمكن دعوى دون الاباحه موجبا له على القطع
وكيف تحصل الحظرويه للاباحه مع الاحتمال ثم نقول ان الامر ليس لازاله الحظر ولا لرفع

المنع

المنع مقصودا بل للايجاب والالزام على المامور وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضروره طلب
المامور على وجه الالزام ومطلق اللفظ انما يعمل في موضوعه واما قوله تعالى وابتغوا من فضل الله فاستعماله
للندب او الاباحه انما هو بدليل دل عليه وهو قوله تعالى واحل الله البيع وغيره مما سنذكره انفا لا بصيغه الامر
قال رحمه الله ومن هذا الاختلاف في الموجب وهذا باب موجب الامر الى قوله الا ان ينوي الكل اقول
من الاصل الذي سبق ذكره وهو ان الامر خاص وله موجب خاص الاختلاف في موجب الامر في معنى
العموم والتكرار قال بعض الاصوليين صيغه الامر العاري عن القراين المشعره بالتكرار والمره
موجب العموم والتكرار المستوعب لجميع العمر مع الامكان وهو مذهب جماعه من الفقها والمتكلمين
وقال بعضهم لا بل انها تحتمل التكرار وهو قول الشافعي رحمه الله وقال بعض مشايخنا رحمهم الله انها
لا توجب التكرار ولا تحتمله الا ان يكون الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او
مخصوصا بوصف كقوله تعالى اقم الصلاه لدلوك الشمس فان الدلوك صفه لقوله اقم على معنى انه يتخصص
به ويثبت طلب الفعل بوقت الدلوك فكان قوله اقم مخصوصا بصفه الدلوك ومقيدا بها فلا يثبت
٦٥ بغير ذلك القيد كقوله رجل طويل فانه يتقيد بالطول ولا يشتغل في امته واذا كان كذلك فحينيذ
تقتضي التكرار بتكرر ما قيد به وقال عامه مشايخنا رحمهم الله انها لا توجب العموم والتكرار ولا
تحتمله بكل حال اي سواء كان الامر مطلقا او معلقا وبه قال مالك رحمه الله غير ان الامر بالفعل
يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله حتى اذا نوى الكل صح واذا نوى البعض او لم ينو شيا
ينصرف الى الادنى ثم الفرق بين العموم والتكرار في قوله طلق امراتي ان العموم في ذلك
ان يطلقها ثلاث تطليقات دفعه واحده اذ العموم عباره عن الشمول والشمول فيه ان يملك
ثلاث تطليقات دفعه واحده والتكرار ان يطلقها واحده بعد واحده والفرق بين
الموجب والمحتمل ان الموجب اصل موضوع الكلام حتى يراد ذلك من غير قرينه ومحتمل اللفظ ما
لا يراد الا بقرينه زايده كقولهم جاني زيد فان موجبه مجي زيد ومحتمله مجي كتابه او خبره او نايبه
او غلامه وكذا جميع اسما الحقايق فان ما وضع له اللفظ موجبه والمجاز محتمله لاحتياجه الى القرينه
بخلاف الحقيقه الا اذا صارت الحقيقه مهجوره فان المجاز يصير بمنزله الحقيقه لانه يفهم من غير
قرينه والحقيقه بمنزله المجاز لكونها لا تحتمل تفهم الا بقرينه قوله ومثال هذا الاصل اي
الاختلاف المذكور في موجب الامر رجل قال لامراته طلقي نفسك او ... ذلك لاجنبي
ان ذلك الامر يقع على الثلاث عند بعضهم وهو من قال ان الامر المطلق يوجب ... التكرار
وعند الشافعي رحمه الله يحتمل الثلاث والمثنى حتى ان الثلث والمثنى يقع بالنيه ولا يحتاج
في وقوع الواحده الى النيه لكون الواحده موجب الامر والثلاث والمثنى محتمله وبه قال

بعض اصحاب الحديث وعندنا يقع على الواحده الا ان ينوي الثلث والشافعي رحمه الله هذه
الصوره وفي قوله طلقي نفسك لنظيرهذا الاصل لان المذاهب الثلاثه تتوارد فيها كما ذكرناه
قال رحمه الله وجه القول الاول الى قوله كسايرالفاظ العموم اقول وجه القول الاول وهو ان صيغة
الامر توجب العموم والتكرار مستعدًا الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم
لجنس الفعل اذ قولك اضرب معناه اريد منك ان تفعل الضرب ولكن اراد اظهار ارادته بطريق
جزي لا تردد فيه فاظهره بهذه الصيغه وقوله طلقي نفسك معناه اوقعي طلاقا او افعلي فعل
التطليق على نفسك والمصدر يقع على القليل والكثير مع اختلاف الانواع والمختصر من الكلام
والمطول سواء في افادة المعنى واثبات الحكم والاحتمال الامر فاذا ذكر المختصر يكون اسم الفعل
اي الحدث وهو المصدر مذكورا تقديرا وهو اسم عام لجنس الفعل واذا كان كذلك كان تاما صورة
فتكرر ضرورة ووجب العمل بعمومه كغيره من الفاظ العموم واطلاق اسم الفعل على المصدر سايغ فان
سيبويه سمى المصدر بالفعل كما هو مذكور في المفصل ثم جنس الفعل لا يتادى الا بالتكرار فيكون
موجبه التكرار ليحصل جنس الفعل الا اذا دل الدليل على الخصوص الثاني لو لم يكن الامر مقتضيا
للتكرار لا احمل عليه لكن قد حمل امر الصلاه والصوم والزكوه على التكرار اتفاقا الثالث
ان لا تصم وصم مشتركان في الطلب ومقتضى النهي الترك ابدا فوجب ان يكون مقتضى الامر الفعل
ابدا الرابع ان الامر بالشي نهي عن ضده اي عن جميع اضداده والنهي يعم اذا النهي عن الاضداد
مستلزم استدامه فعل المامور فيلزم التكرار والجواب عن الوجه الاول ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل لكن لفظ الفعل وهو التطليق مثلا فرد ليس بعدد فلا يحتمل العدد
لما بينهما من المنافاه فلا يكون موجب الامر التكرار وعن الثاني انا لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لما حمل عليه
وانما يكون كذلك لو كان المقتضي للتكرار منحصرا في الامر وهو غير مسلم لجواز ان يكون التكرار مستفادا
من غيره وهو الوقت سلمناه لكنه معارض بمثله وذلك لانه لو لم يكن للمرة لما حمل عليها بعض ما ذكرتم لكن
قد حمل عليها في الحج فما هو جوابكم عن هذا هو جواب للخصم عن ذلك وعن الثالث انه قياس في اللغه وهو باطل
سلمنا صحته لكن الفرق ثابت بين المقيس والمقيس عليه وذلك ان النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه ابدا بخلاف
الامر فان من قال لغيره اضرب وضرب مرة صح ان يقال امتثل لانه لم تعدم الضرب اصلا الذي هو
مقتضى النهي ... لو قال ... لا تفعلن ... مرة ولو قال لا افعل حنث بمرة اولان النهي لا يقتضي
التكرار بحكم الصيغه ولكن لانه يقتضي نفي المصدر منكرا والنكرة في موضع النفي تعم بخلاف الامر
فانه وان اقتضى ذلك لكن النكرة في موضع الاثبات تخص وعن الرابع انا لا نسلم ان الامر بالشي نهي عن ضده سلمناه
لكن قولكم النهي يعم انه اردتم به ان النهي الصريح يعم فمسلم لكنه لا يفيدكم لان النهي ههنا ضمني لازم من الامر

انا يعم ... الامر فلو استفاد منه الامر العموم لزم الدور قال رحمه الله ووجه قول الشافعي
رحمه الله هو ما سبق ذكره ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الى اخره لكن المصدر وهو تطليقا مثلا
اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم فالخصوص باعتبار انه اسم
نكره في موضع الاثبات كما ذكرناه واحتمال العموم باعتبار ان المصدر اسم لجنس الفعل فيحتمل ان
يكون عاما لا لانواعه فوقوعه نكرة في موضع الاثبات فعلم بذلك ان المصدر يحتمل للكثره والتكرار
باعتبار انه مصدر الا ترى انك لو قلت رايت رجلا كثيرا لا يصح لكونه غير مصدر ولان الامر لطلب
الفعل فيكون موجبه وجود نفس الفعل وبالواحد يحصل ذلك فلا يفتقر الى الزياده عليه
لكنه يحتمل ان يطلب ما زاد على الواحد فيكون محتملا للعموم الا ترى ان فيه الثلث صحه بالاجماع
والثلاث عدد لا محاله فكذلك المثنى ولهذا يصح اقتران العدد به على التفسير والتفسير في قوله طلقها
اثنين او ثلاثا ولو كان اللفظ غير محتمل لما صح التفسير به الا ترى ان الاقرع بن حابس سال عن ٦٦
الحج فقال العامنا هذا يا رسول الله ام للابد ولو كان غير محتمل للتكرار لما اشكل عليه وهو لما
كان من الفصحاء الفقهاء والجواب عن ذلك يعرف بما سبق وبان اقتران العدد بالامر تغيير لمقتضى الصيغه
كالشرط والاستثناء لا تغييرا وبان العدد المقرون به صفه لمصدر محذوف اي تطليقا
ثلثا كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا ووجه القول الثالث وهو القول بان صيغة الامر
لا توجب التكرار ولا تحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف هو الاستدلال
بالنصوص من الكتاب والسنة كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فانه مخصوص بوصف
الدلوك وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه معلق بالشرط وقوله عليه السلام صوموا
شهركم فان الصوم موصوف بالشهر اي مقيد به وقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم
سايل وقوله صلى الله عليه وسلم انما الوضوء على من نام مضطجعا فان ذلك كله يتكرر بتكرر شرط
ويتكرر ما قيد به والجواب ان ذلك التكرار ليس بصيغه الامر ولا بتكرر الشرط والوصف بل بتكرر
السبب الذي جعله الشارع سببا فصار كان الامر تكرر عند تكرر الاسباب فان قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس امر باداء الصلاة وبيان للسبب وهو وقت دلوك الشمس فان ذلك
الوقت جعل سببا موجبا للصلاة اظهارا لفضيلة ذلك الوقت بمنزلة قول القايل ادالثمن
للشري والنفقه للنكاح فانه يفهم منه الامر بالاداء والاشاره الى السبب الموجب للمطلوب باداية
وقد ذكر الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله الصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا فان من
قال لامراته اذا دخلت الدار فانت طالق لم تطلق بهذا اللفظ الا مره وان تكرر منها الدخول
ولم تطلق الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط

والتكرار عند التعبير فكذا عند التعليق بالشرط اذا وجد الشرط
وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذا عند التعليق بالشرط اذا وجد الشرط ... واستدل بقوله تعالى اذا قمتم
وانما حكي هذا الكلام عن الشافعي رحمه الله فانه اوجب عليهم لكل صلاة وا... واستدل بقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة الى قوله تعالى فتيمموا صعيدا وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام الى
كل صلاة غير ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة بالما
لقيام الدليل فبقي حكم التيمم على ما اقتضاه اصل الكلام وهذا سهو فان المراد بقوله تعالى اذا قمتم
اي وانتم محدثون باتفاق اهل التفسير وبعد الاخبار يستوي حكم الطهارة بالماء والتيمم
واحتج من ادعى ان صيغة الامر توجب التكرار بحديث الاقرع بن حابس رضي الله عنه حين قال
في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال صلى الله عليه وسلم للابد وان الاقرع رضي الله عنه
كان من ارباب اللسان والفقه فلو لم يكن لفظ الامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
فان صيغته اخبار والمراد الامر على ما عرف او قوله صلى الله عليه وسلم حجوا بيت ربكم محتملا للتكرار
لما اشكل عليه ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم ينكر عليه سواله عما ليس من محتملات اللفظ وحين
اشتغل ببيان دفع الحرج بقوله ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ان صيغة الامر
محتمل التكرار وتوجه فان قيل لو كانت صيغة الامر توجب التكرار لما اشكل عليه ولما سال عنه
اذ الموجب لا يراجعه المحتمل قيل له قد يشكل الموجب بعارض يعرض وقد عرض هنا عارض وهو
الحرج العظيم فسال ليعرف ان الموجب مراد او غير موجبه مراد فان قيل لما تايده هذا الاحتجاج
بحديث الاقرع بعدما اقام الدليل على كل واحد من الفرق الثلث قلنا هذا احتجاج للفرق الثلث
علينا فانا ننكر احتمال التكرار والفرق كلهم قايلون بالاحتمال فان الذي يدعي الوجوب
يدعي الاحتمال لا محالة والذي يدعي الوجوب في المعلق بالشرط يدعي الاحتمال ايضا والشافعي
رحمه الله قايل بالاحتمال صريحا فقام الدليل للكل على زعمهم علينا وان لم يكن دليلا للكل على
اثبات مذهبهم فان قيل على هذا ينبغي الا يذكر الاستدلال بحديث الاقرع في وجه قول الشافعي
رحمه الله لان الاستدلال الثاني به عين الاستدلال الاول به لانه في كلي الموضعين مستدل
به على ان التكرار يحتمل الامر قلنا ليس كذلك بل الاستدلال الاول غير الاستدلال الثاني فان الشافعي
رحمه الله استدل على ان الامر غير موجب للتكرار فانه لو كان موجبا له لما سال عنه وفي الثاني احتج
كلهم به على اثبات الاحتمال لجاز ان يكون الشي غير موجب للتكرار وغير محتمل له ايضا كما هو مذهبنا
فلذلك احتاج هو ايضا الى اثبات انه محتمل للتكرار وان لم يكن موجبا له كذا قال الامام حسام
الدين السغناقي رحمه الله لكن ما استدل به المصنف رحمه الله لاثبات الشافعي رحمه الله تعالى
فانه استدل به على احتمال التكرار حيث قال غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات

٦٧

فما وجب للخصوص على احتمال العموم قال الا ترى الى قول الاقرع بن حابس الى اخره ويمكن ان
يقال انما اعاد الاحتجاج بالحديث المذكور لكونه دليلا لمن قال باحتمال التكرار بوجوه ودلالة الحديث
على كل منها بخلاف الاستدلال الاول فانه على احتمال التكرار لا غير قال رحمه الله ولنا ان لفظ
الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل الى قوله فلم يحتمله الفرد اقول استدل علماونا ومن
تابعهم رحمهم الله على ان صيغة الامر لا توجب العموم والتكرار ولا تحتمله بوجوه الاول ان لفظ الامر
صيغة اختصرت من طلب الفعل بالمصدر لاجل معناها كما سبق بيانه لكن لفظ الفعل فرد ليس بصيغة
جمع ولا عدد الا ترى انه اذا قال لغيره زوجني امراة لا يحتمل الا تزويج امراة واحدة وكذا اذا قال
اشتر عبدا لا يتناول اكثر من شراء عبد واحد وبين الفرد والعدد تناف لان العدد مركب من فردين
او افراد والفرد غير مركب والمنافاة انما تكون من المتنافيين فكما ان لفظ العدد غير محتمل للفرد لا يكون
لفظ الفرد محتملا للعدد لان الشي لا يحتمل منافيه وضده وكذلك ساير الاسماء المفردة مثل زيد وعمرو
وبكر الفاظ مفردة وكذلك المصادر مثل الطلاق والتطليق الفاظ مفردة وهما اسمان فردان
اي الطلاق والتطليق ليسا بصيغتي جمع ولا عدد لما ذكرنا واذا كان الفعل والمصدر فردين
لم يكن شي منهما محتملا للعدد فاذا نوى العدد فيهما فقد نوى ما لا يحتمل لفظه فتلغوا نيته كما اذا قال
اسقني ونوى به الطلاق ولهذا قلنا اذا قال لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة لانها فرد حقيقة
وحكما ولفظ الفعل فرد فينصرف اليها عند الاطلاق وكذلك الامر بساير الافعال مثل اضرب اي اكتسب
ضربا او الضرب اي المعهود فان ذلك نكره بمنزلة زيد وعمرو واذا فعل الامر فردا فلا يحتمل العدد
لكن الطلاق اسم جنس له كل وبعض كساير اسماء الاجناس فالبعض منه وهو الفرد حقيقة وحكما
لانه ليس باجزا متعدده واما الطلقات الثلاث فليس بفرد حقيقة اذ هي اجزا متعدده ولكنها فرد
حكما لانها جنس الطلاق وانه من حيث الجنسية واحد بمنزلة شي واحد فصار من هذه الحيثية واحدا
الا ترى انك اذا اعددت الاجناس من التصرفات الشرعية كجنس النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة
والمضاربة كان جنس الطلاق مع اجزايه واحدا فصار ما ذكرناه وهو الطلقات الثلاث واحدا من
حيث هو جنس وله ابعاض كالانسان فانه فرد من حيث هو ادمي لكنه ذو اجزا متعدده واذا
كان كذلك كان جنس الطلاق وهو الطلقات الثلث فردا من هذا الوجه فصار عين الاسم الفرد وانما
على كل الطلقات بصفة انه فرد واحد حكما فيحتمله اللفظ عند النية لكن الاقل وهو الواحد فرد حقيقة
وحكما وانه فرد من كل وجه فكان هو اولى باسم الفرد عند الطلاق اسم الفرد اذ الفرد حقيقة وحكما
اللفظ والاخر وهو الثلث فرد حكما لا حقيقة وهو محتمل اللفظ فاذا نواه فقد نوى محتمل لفظه فيصح
نيته ويقع الطلاق الثلث باعتبار انه كل جنس الطلاق وانه فرد حكما لا باعتبار العدد فانا بينا الاول

الكل

وهو الواحد والكل وهو الثلث فعدد محض ليس بفرد حقيقة وحكما فلم يحتمله الفرد ولهذا قلنا
ان نية الثنتين لا تصح اصلا في الامر بالطلاق لان الثنتين ليست بفرد لا حقيقة ولا حكما بل هي عدد
محض فلا يحتمل اللفظ بخلاف ما اذا كانت المراة امة لان الثنتين كل جنس طلاقها فكانت بمنزلة الثلاث
في الحرة فلذلك صحت نية الثنتين لا للعددية وقوله ولا صورة ولا معنى تكرير لقوله حقيقة
ولا حكما من غير لفظه للتاكيد اذ الفرد حقيقة وحكما فرد صورة ومعنى والفرد حكما فرد
معنى باعتبار انه كل الجنس لا فرد صورة لكونه اجزاء متعددة الوجه الثاني ان تكرار الفعل
لا يتصور اذ التكرار هو الاعادة واعادة الفعل لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين اذ كما وجد
تلاشى واذا لم يبق كيف يتصور التكرار وانما المتصور تجدد امثالها ولا يخفى ان الثاني غير الاول
فيكون اصلا بنفسه كالاول وهو في الحقيقة اعداد تجتمع وتكثر افراد الافعال تشبيها واذا كان
كذلك فلا توجب صيغة الامر التكرار ولا تحتمله الوجه الثالث ان مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل فان قولنا قم طلب القيام والتكرار خارج عن حقيقة القيام ولهذا يبرا المكلف بالفعل
مرة الوجه الرابع ان مدلول صيغة الامر طلب تحصيل المصدر المطلق اذ معنى اضرب او جد ضربا
باتفاق اهل اللغة والتكرار من صفات الفعل الذي هو المصدر كالكثير ولهذا يقول اضرب
ضربا مكررا وغير مكرر وقليلا وكثيرا ولا دلالة للموصوف على معنى الصفة فلا دلالة
لصيغة الامر على التكرار كما انه لا دلالة لها على الكثير قال ــــ رحمه الله وكذلك ساير اسما
الاجناس الى قوله اعتبر ذلك بساير العادات اقول ــــ ان احكام باقي اسما الاجناس مثل ما
مر ذكره انه يقع على الاقل عند الاطلاق ويحتمل الكل حتى اذا نواه صح ولا يحتمل ما بين الاقل
والكل لان ذلك عدد محض وذلك انما يكون اذا كانت اسما الاجناس فردا صيغة اي صورة او دلالة
اي حكما اما الفرد صيغة فكالما والطعام ونحوهما فانه اذا حلف لا يشرب ما او الما او لا ياكل
طعاما او الطعام فانه يحنث باقل ما يتناوله اسم الما والطعام كالقطرة واللقمة لانه فرد حقيقة
وحكما ويحتمل الكل حتى اذا نوى جميع مياه العالم او جميع اطعمته صح لانه فرد حكما باعتبار انه
جنس واحد بالنسبة الى ساير الاجناس ولا يحنث اصلا لان شرب جميع مياه العالم واكل جميع
الاطعمة ممتنع فلا يوجد شرط الحنث قطعا فلا يحنث الحالف اصلا فاما اذا نوى قدرا من الاقدار
اي اي مقدار من المقادير المتخللة بين الحدين اي بين الاقل والكل وهما الفرد الحقيقي والفرد
الحكمي فلا يقع عليه الحلف لان ذلك ليس بفرد صيغة ولا دلالة وانما هو عدد محض فلا يحتمله
اللفظ ولهذا اذا نوى منا او منين او شربة من الما او شربتين او قدحا او قدحين لا يعمل بنيته
لخلو المنوي عن صفة الفردية صورة ومعنى والنية وضعت لتعيين بعض ما احتمله

اللفظ ولما لم يحتمله اللفظ لغت نيته واما الفرد دلالة فالاول فكل جمع معرف باللام
او بالاضافة كالنسا والعبيد والثياب وبني ادم فان بني ادم في اقتضا الجنسية بمنزلة
العبيد لان العبيد محلى بالالف واللام اللتين للتعريف والاضافة في بني ادم قايمة مقام الالف
واللام اذ معنى كلامهم قولهم لا اكلم بني ادم ومعنى قولهم لا اكلم الناس او الادميين واحد وانما
لم تذكر فيه الالف واللام لان الالف واللام مع الاضافة المعنوية يتعاقبان فاذا حلف وقال
لا اكلم بني ادم والعبيد ولا اتزوج النسا ولا اشتري الثياب ان ذلك يقع على اقل ما يطلق
العبيد صح
عليه اسم الجنس وهو الفرد الواحد من الاجناس المذكورة حتى انه يحنث بتزوج امراة واحدة وبشري
ثوب واحد وفي الطعام يحنث باكل ادنى ما يتناوله اسم الطعام ويحتمل الكل اي كل النسا في العالم
وكل العالم وكل بني ادم وكل الثياب حتى اذا نواه لم يحنث قط لانه لا يتصور تزوج جميع النسا
٦٨ في العالم ولا شرى كل الثياب ويدين في القضا لانه نوى حقيقة كلامه كذا ذكره الامام شمس
الايمة السرخسي رحمه الله في اصوله فان قيل ينبغي ان لا ينعقد اليمين في قوله ان كلمت العبيد
او الناس او ان تزوجت النسا او اشتريت الثياب او لا اشرب ما او الما عند ارادة الجمع على قول
لان يدر ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله كما في مسلة الكوز وهي قوله ان لم اشرب الما الذي في هذا الكوز اليوم
فامراته طالق وليس في الكوز ما لم يحنث لان من شرط انعقاد اليمين التصور وشرب الما المعدوم
غير متصور فكذلك ههنا تزوج جميع نسا العالم او شرب جميع المياه في العالم ونحو ذلك غير متصور
للواحد فينبغي ان لا ينعقد يمينه وتلغو ارادته الجميع لعدم تصورها فيبقى يمينه هذه خالية عن
عن النية فيقع على الواحد حينيذ قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان يمينه ههنا محلا متصور البر
صادفت حقيقة كلامه لانه لا حقيقة لشرب الما المعدوم فلغى كلامه من الاصل الثاني ان كلامه
ههنا متصور البر وهو الحمل على الاقل فصح يمينه ثم عند ارادته الجمع لا يلغو يمينه بعد صحتها ولانه
لا يتفاوت الحكم بين ان تصح يمينه او لا لانه على تقدير الصحة لا يحنث ايضا لما ان يمينه الجميع صادفت
حقيقة كلامه فلا يحنث في يمينه لانه بر في يمينه حيث لم يتزوج جميع نسا العالم او لم يشتر جميع ثياب
العالم كما هو نيته واما في مسلة الكوز فليس ليمينه محل اخر متصور الوجود حتى ينعقد يمينه باعتباره
فلذلك لغت يمينه من الاصل ولم تنعقد ولم تلغ فيما نحن فيه فيحتمل الكل حتى اذا نواه لم يحنث
لما سبق تقريره ولو نوى ما بين الاقل والكل كالمراتين والثوبين والعبدين لا تقبل نيته لان ذلك
عدد محض وانما قلنا ان الجمع المعرف باللام او الاضافة يقع على الاقل ويحتمل الكل لان ذلك
جمع صيغة ولكنه جعل مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لم يبق لحرف اللام الذي هو للعهد
اعتبار وفايدة فيصير لغوا اصلا لانه لا تعريف في صيغة الجمع فانها لم توضع لعدد معين اذ

هي في الشيوع كاسم النكرة واذا جعلناه مجنسا بقي اللام اعتبارًا وهو تعريف الجنس فانه يتناول
المعهود من ذلك الجنس فبقي معنى الجمع مزدوجه في الجنس اذ في الجنس افراد تحقيقا او توهما وتقديرًا
فكان الجنس جمعا معنىً فكان المصير اليه اولي لانه جمع بين الدليلين وقال الامام بدر الدين الكردري
رحمه الله اجتمع في هذا امران احدهما صيغة الجمع والثاني الالف واللام والاضافة وهذان للتعريف
ولا تعريف في صيغة الجمع فاعتبار الجمعية تلغي التعريف الحاصل بهما وقد عرفت ان الاصل في المتعارضين
طلب المخلص اولا والثاني الجمع والثالث الترجيح والرابع التهاتر فجمعنا بين صيغتي الجمع وبين التعريفين
فجعلناه مجازا عن الجنس وفيه رعاية الامرين اما الجمعية فلان كل جنس تناول الافراد فيكون
فيه معنى الجمع واما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور فكان فيه رعاية الامرين فكان اولى من
الترجيح ومن الاهدار باحدهما فان قيل قد وجد جمع اولى من غيره وهو الثلث بدليل وجوب الصرف
اليه عند عدم لفظ الجمع عن حرف التعريف الا استوا الحكم مع وجود حرف التعريف وعدمه ولا نعينه
عند عدم حرف التعريف وعدمه ولان تعينه باعتبار ان ذلك الجمع اوائل الجموع الذي لا يزاحمه
غيره فكان متيقنا فكان الصرف اليه بعد الاهدار لا باعتبار انه جمع معهود او نقول ان معنى الجمع
فيه مراعى في الجنس مزدوجه وليس في الجمع معنى الجنس اصلا لان الجنس اذا اريد به الكل كان معنى
الجمع فيه موجودا وهو الثلاث فصاعدا فيصير معنى الجمع مراعى من كل وجه واذا اريد به الجمع
لا يراعى فيه معنى الجنس اصلا لان الجنس ما يتناول الواحد ويحتمل الكل وهذا المعنى غير موجود
في الجمع لان الواحد فيه ليس بمراد اصالة فلا يكون معنى الجمع على هذا التقدير موجودا لما الوجود
لا ينفي بدون صفته فان قيل ان العمل بالجمع يوجب العمل بالجنس ايضا مزدوجه وهو انه اذا اريد
بالجمع الثلاث فصاعدا كان الجنس الادنى وهو الواحد مرادا قلنا ان الواحد لما لم يرد هناك
بطريق الاصالة صار كانه لم يرد اصلا خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله وهو المذهب
المنصور ان الرجل اذا قال لامراته طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شيء
عنده لانها اتت بغير ما فوض اليها واما صرف الايام الى عشرة ايام عند ابي حنيفة رحمه الله
والى الاسبوع عندهما فيمن حلف لا يكلمه الايام لا الى الجنس بل الى الجموع فلامر اخر عرف في موضعه
فيثبت بما ذكرنا ان الجمع المعرف باللام او بالاضافة صار عبارة عن الجنس ويؤيد ذلك
قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي من بعد التسع الذي هو نصابك من الزوجات
وذلك اي عدم الحل بعد التسع لا يختص بالجمع لكون الحكم في الواحد كذلك اذا انقضا وزعن
النصاب لا يحل سواء كان الجمع شهرا او بالواحدة قوله فصار هذا وساير اسما الاجناس
سوا اي فصار هذا الجنس وهو صيغة الجمع مع حرف التعريف كالنساء والجنس الذي

لبس

لبس على صيغة الجمع مع حرف التعريف كالمراة سوا وانما اشكل امر الحج على الاقرع بن حابس
رضي الله عنه لانه اعتبر الحج بساير العبادات من الصلاة والصوم وغيرهما فاشكل عليه يعني ان ساير
ملحق العبادات متعلقة باسباب يتكرر بتكررها فاشكل عليه ان الحج يلحق بساير العبادات فيتكرر لتعلقه
بما يتكرر وهو اشهر الحج ويحتمل ان لا يتكرر لصحة تعلقه بما لا يتكرر وهو البيت فاشكل عليه لهذا المعنى
لا لان الصيغة تحتمل التكرار قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا يخرج الى قوله لا تقطع الا واحدة اقول
على ما سبق بيانه من ان اسم الجنس يتناول الاقل ويحتمل الكل تخرج ان كل اسم فاعل غير لقب دل على المصدر
لغة بخلاف اسم الفاعل اذا كان لقبا اي علما فانه لا يدل على المصدر لغة وذلك مثل قوله تعالى والسارق
والسارقة فانه لم يحتمل العدد لان المصدر اسم جنس يتناول الاقل ويحتمل الكل كما هو الحكم في ساير
٦٩ اسما الاجناس وكل افراد السرقة ههنا غير مراد بالاجماع لانه لا يتوقف وجوب قطع يد السارق
على وجود افراد جميع افراد السرقة ههنا غير مراد بالاجماع بل على وجود بعضها وذلك البعض هو
الفرد الحقيقي فصار هو مرادا وما بين الفرد الحقيقي والكل عدد محض ولفظ الفرد لا يحتمل العدد
المحض لما بينهما من المنافاة واذا صار الفرد الحقيقي مرادا وهو سرقة واحدة فلا يجوز ان يراد
بالاية المذكورة اليد اليسرى بالسرقة الثانية اذ المراد من الايدي المذكورة في الاية هي الايمان
بدليل قراءة عبد الله رحمه الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم وقوله تعالى ايديهما بمعنى
يديهما كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف واذا صارت
الايمان مرادة فلا يقطع من السارق الا يد واحدة وهي اليمين اذ الفعل واحد وبالفعل الواحد
انما تقطع يد واحدة لا يدان فصار وجوب قطع اليد اليسرى بسرقة اخرى خارجا عن مقتضى الاية
فمن ادعى تعليقه الدليل والاية لا تدل عليه لما سبق تقريره فلو وجب لوجب بدليل اخر وليس
كلا منا فيه فان قيل يرد على هذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية فان الزاني دل على
المصدر لغة وهو الزنى والمصدر فرد لا يتناول العدد فيقتضي ان لا يجب بكل زنى من شخص واحد
الا حد واحد لكنه قد وجب حد بكل زنى منه قلنا لا يرد عليه لان هذا من قبيل تكرر الحكم بتكرر
السبب عند قبول المحل لا من اقتضا الجنس العدد وذلك لانه لما وجد زنى من شخص جلد ثم اذا
زنى ثانيا تجدد السبب فجلد ايضا بتجدد سببه واحتمال المحل وهو بدن الزاني وذلك بخلاف
السارق فانه ايجاب العقوبة عليه وان دل على كون السرقة سببا لها وهي قطع اليمين لكنه
لكنه لا يمكن تكرر العقوبة بتكرر سببها لا نتفاء اليمين بعد قطع اليمين اول مرة فيتكرر السبب
في المرة الثانية والمحل فايت فينتفي القطع لانتفاء محله بخلاف الجلد في الزنى فان محل الاستيفاء
باق بعد الجلد في كل مرة فيتكرر المسبب بتكرر سببه فان قيل لما فات المحل في السرقة بقطع اليمين

ينبغي ان لا يجب على السارق في المرة الثانية شي سوا التعزير وليس كذلك بل يقطع رجله
اليسرى فيما قلنا انما ثبت ذلك بالاجماع وان كان مقتضى ما سبق ان لا تقطع في المرة الثانية كما لا
يجب في الثالثة شي سوى التعزير والحبس ولكن ترك ذلك الدليل بالاجماع ولا يجوز التمسك في حق قطع
اليسرى في الثالثة بظاهر اسم الايدي في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما كما هو قول الشافعي رحمه الله لان
في المرة الثانية لا تقطع اليد اليسرى بالاجماع ومع بقا المنصوص لا يجوز العدول عنه الى غيره فلو كان
النص متناولا لليد اليسرى لما جاز قطع الرجل مع بقا اليد فعلم بعد ان المراد بالايدي الايمان لا اليد
اليسرى مع اليد اليمنى الى هذا اشار في المبسوط قال رحمه الله وموجب الامر على ما فسرنا
يتنوع نوعين وكل واحد منهما يتنوع نوعين وهذا يتوقع صفة الحكم وهذا باب
يلقب ببيان صفة حكم الامر الى قوله لا يلبي عن شده الرعاية اقول موجب الامر على ما فسرنا من الاختلاف
فيه من الوجوب والتكرار وغيره يتنوع نوعين احدهما في صفة قايمة بالموجب والثاني في صفة
قايمة بغير الموجب وكل واحد منهما يتنوع نوعين الاول ادا وقضا وهذا صفة ترجع الى نفس
الموجب فان نفس الموجب ادا وقضا وهذا باب وكذلك ترجع الى صفة المامور به من الحسن وهذا
الحسن على انواع كما ترد عليك في الباب الثاني الثاني من النوعين وهو الذي يرجع الى صفة قايمة
بغير الموجب يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت وهذا يرجع الى صفة قايمة بغير الموجب
فان الوقت غير المامور به وهذا يرد في الباب الثالث اما الادا والقضا فراجع الى نفس
المامور فان نفس المامور به اما ان تودي او تقضي فكان ذلك صفة راجعة الى نفس المامور به اما
كون المامور به موقتا وغير موقت فراجع الى غير المامور به فان الوقت غير المامور به ولكنه خلفه
للمامور به والباب الذي نحن فيه هو بيان صفة قايمة بموجب الامر وهي الادا والقضا وان ذلك
حكم الامر ثم الادا ثلثة انواع واقسام وهي ادا محض كامل وادا قاصر وادا هو شبيه بالقضا
لان الادا اما ان يكون كاملا او قاصرا او مختلطا والقضا ايضا ثلاثة انواع قضا بمثل معقول
وقضا بمثل غير معقول وقضا بمعنى الادا وهذه الاقسام وهي اقسام الادا والقضا تدخل في
حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد ايضا فصارت الجملة اثني عشر قسما ثم تدخل فيها ايضا اربعة
اقسام اخرى اذ القضا يتنوع الى نوعين كامل وقاصر وبيان في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد
فكانت الجملة حينيذ سته عشر قسما على ما نجي بيانها اما الادا فهو اسم لتسليم نفس الواجب بالامر
الى مستحقه فالادا مصدر ادى يقال ادى تادية وادا والواجب الثابت في الذمه والبا
صلة الواجب اي لتسليم عين الواجب الذي وجب بسبب الامر والى صلة التسليم والضمير
في مستحقه يعود الى الواجب او الى التسليم واحترز بنفس الواجب عن القضا لانه تسليم
مثل

مثل الواجب لا عينه ولا يقال الواجب ما ثبت في الذمه والذي يودي في الوقت مثل
الواجب في الذمه لا عينه فلا يكون ذلك ادا بل قضا لانا نقول الشارع جعل ذلك ادا حيث
اعطى الواجب في ذمة المكلف حكم العين كما في ادا عين الامانة لانه ليس في وسع المكلف عند شدة
رعايته في تسليم الواجب كان ادا واما القضا فهو اسم لتسليم مثل الواجب به اي بالامر وذلك
مثل من غصب شيا فانه لزمه تسليم عينه ان كانت باقية فيصير بذلك التسليم والرد موديا
واذا هلك المغصوب لزمه ضمانه فيصير بذلك التسليم والرد موديا واذا هلك المغصوب
لزمه ضمانه فيصير بذلك الضمان قاضيا لان الاول تسليم نفس الواجب بسبب الغصب
والثاني رد المثل بعد هلاك المغصوب وهو اسقاط لذلك الواجب بمثل من عند المامور وهو
الغاصب من مال نفسه الذي هو حقه ثم تسليم العين في الافعال الموقته انما يكون عند قيام
وقتها اذا اداها كما وجبت كما في تسليم العين في الغصب فكان ادا فاما اذا فاتت عن وقتها لم تبق
كما وجبت وانما عند المامور مثلها فكانت قضا وقد يدخل في اقسام الادا قسم اخر وهو النفل فانه
ادا اذ هو ما ندب اليه بالامر ولانه يصح ان يقال ادى النفل لكنه ليس تسليم نفس الواجب
لانه ليس بواجب فيرد ذلك نقضا على تعريف الادا فقال رحمه الله نعم هو ادا لكن على قول
من يقول ان الامر حقيقة في الاباحه والندب اي لا على قول من يقول ان الامر حقيقة في الوجوب
وهو قول عامة العلما رحمهم الله واذا لم يكن ادا على ذلك القول لا يكون نقضا على ما ذكر في الكتاب من
تعريف الادا بحسب الاختلاف فيه من هما تسليم نفس الواجب بالامر وتسليم عين ما ندب اليه بالامر
والشي اذا انقسم على قسمين لا يكون احد قسميه نقضا للقسم الاخر واذا كان كذلك فلا يرد النفل نقضا
لانه ليس بادا على قول العامه واما القضا فلا يحتمل هذا الوصف اي وصف النفلية فلا يدخل القضا
في النفل لان القضا يعتمد وجوب الادا والنفل ليس بواجب بالاجماع فكيف يقضي واذا كان كذلك
فلا يدخل النفل في اقسام القضا ولا يرد على ذلك ما اذا شرع في النفل ثم افسده فانه يجب القضا
لانا نقول ان النفل انما يصير واجبا بالشروع فلا يكون قضا للواجب لا للنفل ويدل على ما سبق
ان الادا هو تسليم نفس الواجب بالامر الى مستحقه قوله تعالى ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها
لان تادية الامانات الى اهلها انما يتحقق بتسليم اعيانها الى اربابها لا بتسليم امثالها وقد تدخل احد العبارتين
في قسم العبارة الاخرى اي تستعمل من كل لفظ القضا والادا مكان الاخر بطريق المجاز فيسمى الادا قضا
والقضا ادا للمناسبة بينهما وهي ان كلا منهما لتفريغ الذمه عما شغلت به او لاسقاط الواجب اما استعمال
لفظ القضا في الادا فكقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض اي اديت اي المراد من الصلاة الجمعة والجمعة لا تقضى وفي ذكر القضا اشارة الى

الى ان الاصل هو الظهر قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وقوله صلى الله عليه وسلم وما
فاتكم فاقضوا فان المراد هو الاداء لانه في الوقت واما استعمال لفظ الاداء في القضاء فكقولهم ادى
الدين اي قضى لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فكان قضاء لا اداء ولان لفظ القضاء متسع بكسر السين لان
الاتساع معناه نواح سدد فلا يجي منه اسم المفعول وانما قلنا انه متسع لانه استعمل بمعنى الحكم كقوله تعالى
فلما قضوا اي فلما انصتوا فلما قضي اي فرغ من تلاوته وبمعنى الامضاء كقوله تعالى فاقض ما انت قاض اي امض ما انت
تمضي من امور الدنيا وبمعنى الاداء كما سبق ذكره وبمعنى فصل الحكم كقوله تعالى ولولا اجل مسمى لقضي بينهم
وكما يقال قضى الحاكم اي فصل الحكم وبمعنى الاحكام كقوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اي احكمه وبمعنى
قطع الشي مع احكام كقول ابي ذويب وعليهما مسرودتان قضاهما اي قطع والحكم صنعهما وبمعنى اسقاط
الواجب كما يقال قضى ديونه اي اسقطه وانما ذكر لفظ الاتساع ههنا لمقابلة ما ذكر من لفظ الاداء فان
في استعماله مكان القضاء فانه يستعمل في معنى الاداء استعمالا ظاهرا ثم ان ما ذكرناه من معاني القضاء
موجود في الاداء مجاز استعمال القضاء في الاداء حتى يجوز الاداء بنية القضاء والقضاء بنية الاداء في الاصح
دل عليه ما ذكره محمد رحمه الله في رجل اشتبه عليه شهر رمضان ولبس عنده مسلم سال منه فتحرى
فصام شهر رمضان ثم تبين بعد ما مضى ذلك الشهر انه غير رمضان قال ان كان قبل رمضان لا يجوز
لان الاداء قبل السبب لا يجوز وان كان بعد رمضان يجوز وهذا قضاء بنية الاداء كذا في فتاوي
قاضيخان وشرح الطحاوي وقد تستعمل الاداء في القضاء مقيدا اي بقرينة اي تدل على القضاء
وهي التصريح بالدين كما يقال ادى ما عليه من الدين اي قضاه لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها اذ لا
تتصور عين الدين لان الدين عبارة عن وصف شرعي في الذمة يظهر اثره عند المطالبة وما يؤدى به الديون
اعيان وجواهر والاعيان لا تكون عين الاوصاف بل الدين مثل للعين من حيث المالية وان لم
يكن مثلا لها حالا واذا ثبت ذلك فتقييد الاداء بالدين دليل على ان المراد منه القضاء مجازا لا لنقل الاداء
والقضاء في معنى اسقاط الواجب كما مر وعن هذا قالوا اخر الديون تكون قضاء عن الاول واما ادا لم
يصرح بالاداء حالة الاستعمال فيحمل الاداء حينئذ على حقيقته وهي تسليم نفس الواجب كما لو قيل ادى
ما عليه من الصلاة وكذا في اداء الامانات والغصوب يحمل الاداء على حقيقته لكن حقيقة كل واحد من الاداء
والقضاء متغايرة فان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع عبارة الاداء الى
الاستقصاء لكونه تسليما لعين الواجب والى شدة الرعاية لتقييده بالوقت كما قال الشاعر في الثلاثي
من الاداء الذيب ياد وللغزال باكله لادر ولا دي مصدر ادوت له وادية اي ختلته وخدعته
ومعناه الذيب يراعي حضور الغزال شدة الرعاية ويحتال في طلب الفرصة ويتكلف في ذلك
فيختاله اي يخدعه لياكله وهذا الشعر يضرب مثلا في مقاساة المرء في الشي ومعاناته لرجاء

نفع

نفع يعود عليه في عاقبته واما القضاء فاحكام الشي نفسه بكسر الهمزة وضم نفسه تاكيدا لاحكام
لا ينبي عن الاستقصاء وشدة الرعاية بل عن معنى التقصير من المامور باقامة مثل من عنده مقام المثل بفعله
نواته فلذلك استعمل في تسليم مثل الواجب وانما قال في الثلاثي منه اي من الاداء لان لفظ الاداء مشترك
بين الثلاثي والمزيد منه يقال ادى تادية واداء كما يقال بين بيانا وملك تمليكا فحمل الاداء حينئذ بالثلاثي مجاز
تقييده به الا ان الفعال في باب المزيد اسم للمصدر كالسلام والكلام فانهما اسمان للتسليم والتكليم لا
مصدر وفي الثلاثي مصدر كالذهاب ويؤيده ما قاله الجوهري في الصحاح ادى دينه تادية اي قضاه والاسم
الاداء قال رحمه الله واختلف المشايخ رحمهم الله في القضاء الى قوله فصار الوقت اول اختلف
المشايخ رحمهم الله في ان العبادة اذا لم تفعل في وقتها لعذر او لغيره بوجوب قضائها هل يجب بنص
مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء والمراد من السبب ههنا العلة لان السبب الحقيقي لا
يضاف اليه الحكم على ما يجي بيانه في باب السبب والمراد من النص هو السبب ولكن النص المقصود
يقرر ان القضاء بسبب مقصود فاضاف الوجوب الى النص باعتبار تقريره والاعلام ولان الحكم
ثبت بسبب وطلب اداوه بالنص قام النص مقام السبب فاطلق على السبب اسم النص وقيل ان
القضاء يجب بنص مقصود اي بسبب مقصود عرفنا النص انه سبب وهذا كما يقال ان وجوب الصلاة
والزكوة ثبت بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة وفيه تساهل اذ وجوبهما بدلوك الشمس وملك
النصاب وهذا مطالبة ما ثبت في الذمة بسببه كالثمن يجب في ذمة المشتري بسبب الشراء ثم يطالب
باداء ما وجب عليه بالشراء السابق وقد صرح الامام الارسابندي رحمه الله في مختصر التقويم بما ذكرناه
واذا عرف ذلك فنقول قال بعض المشايخ يجب بنص مقصود وبه قال العراقيون من مشايخنا
رحمهم الله واليه ذهب بعض العلماء من اصحاب الشافعي رحمه الله حيث قالوا ان القضاء يجب بامر جديد
وهو مذهب المعتزلة قالوا ان العبادة عرفت قربة بوقتها اذ في التنصيص على التوقيت اظهار فضيلة
الوقت ولهذا لا تكون قربة قبل وقتها بل تكون معصية وتلك الفضيلة لا تحصل بعد مضي الوقت
فاذا فاتت عن وقتها لا يعرف لها مثل الا بدليل اخر وهو النص اذ العقل لا مدخل له في معرفة كيفيات
العبادات وكمياتها والكلام في عبادة مكيفة وهي شريعتها في وقت مقدر ولان العقل وان عرف
ان شكر النعمة حسن وكفرانها قبيح وان التعظيم لله تعالى حسن وتركه قبيح لكن لم يعرف ان التعظيم
وشكر المنعم بماذا يقع وترك ذلك بماذا يتحقق واذا كان كذلك فالامر متى ورد مقيدا بوقت كان ذلك
المامور به عبادة مقيدا بذلك الوقت عرف ذلك بورود الامر الاتري الى قوله صلى الله عليه وسلم من افطر
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وذلك لذهاب فضل الوقت على وجه لا يمكن تداركه
وذلك يقتضي ان لا يجب القضاء لانه لا مثل له عبادة ليس لها مثل عند المودى كما اذا نذر في الصلاة

نقصان بترك الاعتدال في الاركان فانه لا يحتمل النقصان بشي وكيف يعرف للقربة المذكورة
هل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وهو ان ادا العبادة في وقتها افضل من ادايها في
غيره وكما بالاجماع وشرط وجوب الضمان المماثلة بين الضمان والمضمون ولا مماثلة بينهما فينبغي
ان لا يجب وقد وجب مع ذلك فعرف انه انما وجب اخر وهذا تبين ان قوله تعالى فعدة من ايام اخر
في قضا الصوم وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها في قضا الصلاة نص غير معقول المعنى وقد استدلوا ايضا بما ذكر محمد بن الحسن رحمه الله في
الجامع الكبير ان من نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه في رمضان الثاني
لا يجزيه عن المنذور ولو كان وجوب القضا بالسبب الذي يوجب الادا لجاز لان الثاني مثل الاول
في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وشرط الاعتكاف الواجب هو الصوم الذي يثبت ضمنا لا
قصدا ولما لم يجز عرفنا ان وجوب القضا بدليل اخر وسياتي ذكر ذلك على التمام قال رحمه الله وقال
عامتهم يجب بذلك السبب الى قوله من الصلاة والصيام والاعتكاف اقول ذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله
الى انه يجب القضا بالسبب الاول وبه قالت الحنابلة وبيان ذلك اي وبيان ما ذكرناه من صورة
النزاع ان النص الوارد في قضا الصوم والصلاة ورد موافقا للقياس عند عامة علمائنا رحمهم الله
ورد مما لا عند البعض فلا يصح تعليله بيان قول العامة هو ان الله تعالى اوجب القضا في الصوم
بالنص وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وجاءت السنة بالقضا في الصلوة وهي قوله صلى الله عليه
وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث وقلنا لا نحن وجب القضا في هذا بالنص اي اصل وجوب القضا
ثم ثبت النص الوارد في الصوم والصلاة اذ لولاه لما عرفنا وجوب القضا ووجوب القضا بذلك
النص معقول المعنى فان الادا كان فرضا في الوقت بالامر فاذا فات الادا فات مضمونا لان
الحق لا يسقط الا باسقاط من له الحق او بتسليم من عليه ولم يوجد منهما فبقي عليه بعد خروج
الوقت اذ خروج الوقت لا يصلح مسقطا لادا الواجب لان به يتحقق ترك الامتثال عند عدم
التسليم وترك الامتثال لا يكون مسقطا بل هو مقررا على المكلف من العهدة والضمان
فيما له قدرة على ايان مثله من عنده لانا نعلم يقينا ان الوقت ليس بمراد بل المراد هو العبادة
ومعناها العمل على خلاف هوى النفس الامارة بالسوء لتعظيم امر الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف
الاوقات فيثبت بذلك ان الادا اذا فات فات مضمونا ومن عليه الحق ههنا قادر على تسليم مثل
الفايت من عنده بسبب كون النفل مشروعا له من جنس الفايت وهو الصوم والصلوة
واذا كان كذلك امر بصرف ماله الى ما عليه كما في حقوق العباد وسقط فضل الوقت الى غير
مثل وضمان لاجل العجز عن تحصيله وذلك امر معقول اذ لا مثل له عند الفوات فيجب عليه

اصل

اصل الواجب للقدرة عليه ويسقط فضل الوقت الذي هو وصف للعجز عنه فلا يبقى مضمونا
عليه الا في حق الاثم فانه ياثم اذا تعمد الفوات والوصف يتبع للاصل فلا يوجب انعدامه انعدام الاصل
الا ترى ان الامر في حقوق العباد هكذا فان في غصب المثلي يجب المثل صورة ومعنى واذا عجز عن تسليم
الصورة سقطت الصورة للعجز ويجب عليه القيمة وان لم يكن مثلا له من كل وجه واذا وجب عليه تسليم ما له
قدرة عليه فلان يسقط عليه ما لا يقدر عليه في حقوق الله تعالى اولى الا ترى ان النسيان يصلح عذرا
في حقوق الله تعالى دون حقوق العباد ولما صلح العجز عن فضل الوقت عذرا في حقوق العباد كان ان
يصلح عذرا في حقوق الله تعالى بالطريق الاولى لانه اكرم وارحم واذا عقل هذا المعنى في المنصوص
عليه وهو قضا الصوم والصلاة على ما ذكرناه يتعدى به الحكم منه الى الفروع كقضا المنذورات المتعينة
من الصلاة والصيام والاعتكاف كما اذا قال لله علي ان اصلي هذا اليوم او اصوم هذا الشهر او
اعتكفه فمضى اليوم ولم يصل ومضى الشهر ولم يصم ولم يعتكف ان القضا يجب بالاتفاق لكن على قول
اكثر مشايخنا رحمهم الله بالنذر وعلى قول العراقيين ومن تابعهم بالتفويت فان قيل لما وجب القضا
في الصوم والصلاة بالنص كان وجوبه مضافا الى النص فما وجه قولكم القضا يجب بالسبب الذي
يوجب الادا قلنا النص الموجب للقضا مقرر لما قلنا لانه يبين ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت
واضافة الوجوب الى النص لا يقدح في اضافته الى السبب الموجب للادا الا ترى ان الثمن يجب في
ذمة المشتري ثم يطالب باداء ما عليه بالسبب السابق وهو الشرى فكذلك ههنا يجوز ان يجب
القضا بالسبب الموجب للادا ثم يطالب بذلك بالامر الموجب للقضا او نقول يضاف وجوب
القضا الى النص لكونه متيقنا في الايجاب وما ذكرناه من ان القضا يجب بالسبب الموجب للادا
معقول فيصار اليه عند عدم النص كما في المعنى المؤثر للحكم فان الحكم يضاف الى النص عند وجوده
ويضاف الى المعنى المؤثر للحكم فان الحكم عند عدمه كذا قال الاستاذ مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله قال ـــــ وهذا القياس واشبه بمسايل اصحابنا الى قوله بعد العذر اقول
الذي عليه اكثر مشايخنا رحمهم الله من ان القضا يجب بالسبب الذي يوجب الادا اقيس بمسايل
اصحابنا رحمهم الله واشبه باصولهم فانهم قالوا ان صلاة الليل اذا فاتت يقضي بالنهار بالجهر
يجهر الامام بالقراة بخلاف ما اذا قضى منفردا واذا فاتت صلاة النهار يقضي بجماعة في الليل يخافت
الامام بالقراة ومن فاتته صلاة في السفر يقضي بالحضر بعد الاقامة يصلي ركعتين وان فاتت
حين كان مقيما فيقضيها في السفر يصلي اربعا وذلك لما عرفنا ان القضا يجب بالسبب الذي يجب به الادا
حيث يقضي بصفة كانت في الوقت وبقيت تلك الصفة وبقاؤها ثابت لا يفتقر الى دليل جديد بل الى
الموجب السابق ولاجل ما سبق وهو ان ما اتحد وبقي وما عجز عنه يسقط قلنا في صلاة فاتت

في ايام التشريق ويجب تكبيرها بعد هذه الايام بلا تكبير عقيبها لانه لا تكبير عند القاضي رحمه
الجهر في ساير الايام اذا الفصل بين الفرض والسنه غير مشروع ... في غير ايام التكبير بل هو ... عنه
ولكونه بدعة يسقط بالفوات ثم لم يسقط ما قدر عليه القاضي وهو اصل الصلاه بعد العذر وهو عذر
سقوط التكبير لانه قدر عليه مشروع له بعد ايام التكبير فيبقي فان قيل ينبغي ان يسقط عنه اصل
التكبير لان ما قدر عليه مشروع له سرًا لقدرته عليه ويسقط وصف الجهر لعجزه عنه قلنا لا يبقي ذلك لان
شرعية التكبير جهرًا في ادبار الصلوات ايام التكبير مخصوصه بها على مخالفة القياس لانه يودي الى الفصل
بين الفرض والسنه في مثل الظهر والفصل بين ذلك غير مشروع ثم هو وان قدر على التكبير سرا لا
يقدر على الفصل بينهما شرعًا فسقط التكبير سرًا وجهرًا للعجز فان قيل على هذا ينبغي ان لا يقضي صلاة
المغرب اذا فاتت عن وقتها لانه ليس عنده من يقضيها ثلاث ركعات نفلا والقضا صرف ما له الى ما عليه
على ما مر وكان القياس يقتضي ذلك لكن عموم قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها تناول صلاة المغرب كما تناول غيرها ولا مدخل للقياس مع وجود نص يخالفه ولان الوتر
نفل عندهما وهي ثلاث ركعات وعند ابي حنيفه رحمه الله وان كانت واجبة فاثار النفليه فيها ظاهرة
من وجوب القراة في الركعات كلها وعدم استبدادها بوقت على حدة وعدم الاذان والاقامة
فيها كان الاحتياط في القضا لكون النفل ثلاث ركعات في ملكته في الجملة فان قيل ما وجه القضاء
بالجماعة اذا فاتت صلاة عن جماعة فيقضوها بالجماعة مع انه غير قادر على ادا النفل بالجماعة في النهار وكذلك
سقوط القراة في الاخريين في قضا ما فاته من فريضة ذات اربع مع انه ليس عند الفوت اربع ركعات
من نفل لا يقرا في الاخريين منه فلم يكن القضا في هاتين المسلتين صرف ما له الى ما عليه قلنا كلتاهما
لاعتبار وصف الادا في القضا على ما سبق فلما كانت الصلاة التي فاتت عن وقتها موصوفه بهاتين الصفتين
في حال الادا بقيت كذلك في حال القضا اذا القضا يجب بالسبب الذي يجب به الادا ولان اطلاق
قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث يقتضي رعاية هذين الوصفين في حال القضا
كما في حالة الادا لان الضمير في فليصلها راجع الى الصلاة التي فوتها بجميع صفاتها ومن صفتها الكامله في
حال الادا الجماعة وترك القراة في الاخريين فكذا في حال القضا قال ـــــ رحمه الله ويتفرع
من هذا الاصل مسلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صام الشهر ولم يعتكف انه يقضي
اعتكافه ولا يجزي القضا في شهر رمضان الاخر عن النذر بالاتفاق فقال القايلون بان القضا
يجب بنص مقصود انما يجزي ذلك لان القضا انما وجب ابدا بتفويت الواجب عن الوقت لا بالنذر
بدليل انه اذا صام رمضان واعتكف فيه لا يجب القضا والنذر باق واذا صام ولم يعتكف
يجب القضا فدل ان وجب القضا ... ولان النذر موجب للادا والقضا يجب عند فوات

الادا فلا يجب بما يجب به الادا لان الشي الواحد لا يوجب شيين مختلفين والتفويت سبب لوجوب
القضا وهو مطلق عن الوقت اذ لا يفوت في وقت دون وقت بل يفوت مطلقا ويجب القضا في كل
الاوقات فصار كالنذر المطلق عن الوقت وهو ما اذا قال لله علي ان اعتكف شهرًا فانه لا يجوز هناك
ان يودي اعتكافه في شهر رمضان لكونه اوجب على نفسه اعتكافا بصوم مضاف الى ايجابه واذا لم يجز
في النذر المطلق فكذا فيما نحن فيه لكون التفويت سببا مطلقا كهو لكنا نقول انما وجب القضا في
هذا اي فيما سبق من مسلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف بالقياس
على ما قلنا ان النص الموجب لقضا الصوم والصلاة معقول المعني فيتعدي الحكم منه الى المنذورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف لا بنص مقصود في الباب واذا كان كذلك لم يكن من
اضافة الاعتكاف المذكور الى السبب الاول وهو النذر كما في المنذورات المتعينة الا ترى انه يجب
٧٣ القضا بالفوات مرة بان مرض او اغمي عليه الشهر كله وهو لا يصلح سببا للقضا والضمان كهلاك
المال في باب الزكوة فانه لا يجب الزكوة فيه وهلاك الخارج من الارض العشريه فانه لا يجب العشر
فيه وكما لعبد الجاني اذا مات لا يوجب الضمان على المولي وكفوات الوديعة بدون تقصير من المودع
في الحفظ فانه لا يوجب الضمان عليه ويجب بالتفويت اخري بان لم يصم رمضان ولم يعتكف من غير
عذر وانهم ساعدونا على وجوب القضا بالفوات وهو لا يصلح سببا كما مر فكان ذلك لازما عليهم وظهر
انه يجب بالسبب الذي يجب به الادا لا بالتفويت لانه لا يجب بالفوات لوجوبه بالتفويت قال
رحمه الله الا ان الاعتكاف الواجب مطلقا الى قوله لم يتادّ في الرمضان الثاني اقول هذا جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال على ما قررتم انه لم يخرج من اضافة الاعتكاف الى السبب الاول
ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان الثاني كما في الاول لاتحادهما في السبب وتقرير الجواب
ان الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق يقتضي صومًا للاعتكاف اثر في ايجابه اي صومًا موصوفا بكون
وجوبه بسبب الاعتكاف الواجب لا غير لان الصوم شرط الاعتكاف فاستدعا الاعتكاف
كما تستدعي الصلاة الوضو وشرط الشي تابع له فالتزام المشروط التزام للشرط كالتزام
الصلوة التزام للوضو وانما جا هذا النقصان وهو جواز الاعتكاف بدون صوم للاعتكاف
اثر في ايجابه في مسلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان
وله فضيلة على غيره من الشهور فكان الاعتكاف فيه اقوي من الاعتكاف في غيره على ما قال
صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادي فريضه في غيره ومن ادي
فيه فريضة كان كمن ادي سبعين فريضه فيما سواه فكان الاعتكاف فيه افضل فاذا كان
بصوم غير واجب به باعتبار هذه الفضيلة واذا كان كذلك فاذا ادي الاعتكاف في شهر

في شهر رمضان حصل له زياده شرف فانجبر بتلك الزياده ما كان له من النقصان في شرطه وفوت
عدم وجود الصوم القصدي او نقول لصوم شهر رمضان فضل وشرف على ساير الصيامات فقام
الصوم بسبب شرفه مقام الصوم القصدي فاكتفي الاعتكاف الموجود في شهر رمضان بذلك
لزياده شرفه فان قيل فعلى هذين الوجهين يلزم ان يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا في شهر
لقيام شرف ذلك الصوم القصدي وانه لا يجوز بالاتفاق قلنا لا يلزم ذلك لان الشرف الحاصل
من القصدي يزداد اثره على الشرف الحاصل من الضمني وان حل خطره الا ترى ان النفل بتحريمه مبتدا
افضل واكمل من نفل حصل في ضمن تحريمه الفرض حتى ان مصلي الظهر اذا قعد ثم قام الى الخامسة
وسجد ثم تذكر ضم اليها ركعة اخرى ويسجد للسهو لانه دخل في النفل لا على الوجه المسنون وهو التحريمة
فان قيل الاصل في الشرط ان يعتبر وجوده لتحقق المشروط لا وجوده قصدا حتى ان من توضا للتبرد او
لتعليم الوضوء او لغيرهما يجوز به الصلاه وكذا اذا توضا لصلاة النفل يجوز له ان يصلي الفرض بذلك الوضوء
ولا يجب عليه التجديد واذا دخل وقت الصلاة والمكلف متطهر لا يجب عليه الطهاره وكذا لو لبس الثوب
لستر عورته عن الناس او للتجرد للبرد تجوز به الصلاه والصوم شرط جواز الاعتكاف الواجب فلم شرط في
صوم الاعتكاف وجوده لاجل الاعتكاف قصدا حتى لم يصح اعتكافه في شهر رمضان عن اعتكاف اوجب على
نفسه مطلقا لعدم صوم مقصود للاعتكاف قلنا ذلك هو الاصل فيما اذا لم يكن الشرط عبادة مقصودة
في وقت من الاوقات كما في تلك النظاير ولهذا اشترط الشافعي رحمه الله النية في الوضوء باعتبار انه عباده
مقصوده عنده بخلاف ساير شروط الصلوه فاما الصوم فانه ركن من الاركان الخمسه في الدين فلما شرط للاعتكاف
بالدليل شرط القصد فيه ايضا ليقع الفرق بينه وبين ساير الشروط او لان الوضوء انما وجب وجب لغيره
لكان شرطا محضا ولهذا لم يصح النذر به لكونه غير مقصود فيشترط وجوده لا وجوده قصدا كما في
ساير الشروط من استقبال القبله وستر العورة فجاز ان ينوب احدهما عن الاخر اما الصوم فتارة
يجب لعينه لانه عبادة مقصودة حتى وجب بالشروع والقدر ومرة يجب لغيره وما وجب لعينه
لا ينوب عن غيره فثبت ان النقصان المذكور انما جا بسبب العارض وهو شرف الوقت فسقط مقتضى
الاعتكاف وهو الصوم الذي يكون للاعتكاف اثر في ايجابه بعارض شرف الوقت والذي ثبت بشرف
الوقت فقد فات بحيث لا يمكن اكتساب مثله الا بسبب رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه
الحيوة والممات فلم تثبت القدره بالشك فسقط الى ما ثبت شرف الوقت المذكور وقيل سقط وجوب
القضا في الرمضان الثاني للعجز ولان الحياه والممات لما تعارضا تساقطا فصارت القدره كالساقطة
حقيقة فبقي الاعتكاف مضمونا بكونه مطلقا اذ التقييد انما كان بعارض الشرف وقد فات واذا بقي
مضمونا يجب الصوم الذي اقتضاه الاعتكاف وهو صوم للاعتكاف اثر في ايجابه فلا يجوز في

رمضان الثاني كما اذا نذر ان يعتكف شهرا فانه لا يجوز ان يعتكف شهر رمضان فانه لا يجوز او لان
ما ثبت بشرف الوقت لما فات انجبر ذلك النقصان بالصوم القصدي ثم لا يعود ذلك الى النقصان بعود الوقت
في رمضان الثاني لعدم الجابر لا لان القضا وجب بسبب اخر او لان اصل النذر اوجب الاعتكاف اثرا في
وجوب الصوم باعتبار انه شرط فيه بالنص المعروف الا انه امتنع وجوب الصوم في نذر اعتكاف
شهر رمضان لان الوقت وقت صوم الفرض فوجد شرطه واستغنى عن رعاية شرطه ابتداء لان الشرط
يراعى وجودها تبعا لا قصدا كما سبق تقريره فلهذه الضروره لا يجب للاعتكاف صوم على حدة لان
هذه الضروره التي الجات الى العدول عن الاصل مختصة بالادا لكونه متصلا بشهر رمضان والضرورة
المبنية على وصف الاتصال لا يبقى بعد تحقق الانفصال فاذا مضى الوقت قبل ان يعتكف زال
الاتصال وتحقق وجوب الصوم في ذمته لوجوب الاعتكاف ثم الصوم الواجب في الذمه لا يتادى
بصوم رمضان والقضا وان كان خلفا لكن ان يفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما كما قلنا ان القصاص
٧٤ اذا انقلب مالا يتعلق به حق المقتول حتى يقضى ديونه وتنفذ وصاياه منه وان كان حقه لا يتعلق
بالاصل على اظهر القولين لما ان الاصل عري عن صفة الصلاحية لدفع حاجه المقتول فلا حرم فارق الخلف
الاصل لاختلاف حالهما فكذا ايضا تفرقا فان قيل اذا استوت الحيوة والممات بالنسبة الى العام الثاني
كما قلتم فلم لا يرجح جانب الحيوة لكونها ثابتة في الحال والاصل في كل ثابت دوامه كما اذا اخبر واحد
بطهاره الما واخر بنجاسته فانه يرجح خبر المخبر بالطهارة لكونها الاصل في الما فيدوم قلنا قد عارض
هذا الحال حال اخر وهو عدم قدرته في الحال على الادا في رمضان اخر فيستمر ذلك الحال لان الاصل
دوامه بحكم الاستصحاب فاذا كان كذلك فضعف فلا يرجح جانبه واذا كان كذلك لا يثبت له القدره
عليه بالشك وتقرير ذلك على وجه البسط ان الصوم لما صار شرطا للاعتكاف ثبت فيه وصفان
متنافيان وصف الشرطية وهو ينبي عن كونه تبعا ووصف كونه مقصودا وهو ينبي عن كونه متبوعا
قلنا بصحة النذر باعتكاف شهر رمضان ونيابة صوم الوقت عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان النذر
بالاعتكاف مطلقا فينوب عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف مقيدا بشهر رمضان بالطريق
الاولى لانه يزيده وكادة في النيابة قوله وكان هذا احوط الوجهين اي كان بقا الاعتكاف مضمونا
بالاطلاقه حتى يجب القضا بصوم مقصود كما قال عامه مشايخنا رحمهم الله احوط مما روي عن ابي يوسف
رحمه الله ان نذره يبطل فلا يجب قضا الاعتكاف لانه لو قضاه بصوم مقصود يزيد القضا على الادا
ولو لم يصم لبقي الاعتكاف الواجب بلا صوم وهو غير مشروع كذا ذكره شمس الايمه السرخسي رحمه الله
وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله وكان هذا احوط الوجهين اي يحتمل ان يقضي او الاعتكاف
باق ويحتمل ان لا يقضي اذا فات شرف الوقت فالقضا احوط الوجهين وقال الامام حسام الدين

السغناقي رحمه الله قوله وكان هذا احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل ان القضا يجب بالسبب
الذي يجب به الادا احوط من الوجه الذي قيل ان القضا يجب بسبب اخر وهو التفويت لانه لو اضيف الى
السبب الاخر لاقتضا ان لا قضا عليه عند الفوت وما قلناه يوجب القضا عند الفوت والتفويت
فكان ما قلناه احوط الوجهين وانما قلنا انه بقي الاعتكاف مضمونا فيجب القضا بصوم مقصود لا لما ثبت لازما
بشرف الوقت من الزيادة وهو تصور ند رالاعتكاف في شهر رمضان عن ايجاب صوم يجب به النفا
بشرف الوقت احتمل السقوط بدليل انه اذا مضى شهر رمضان ولم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف
في قضا صوم رمضان فانه يخرج عن عهده المندور بالاجماع مع انحطاط رتبه هذا الاعتكاف بسبب
النقصان الكاين فيه واذا كان كذلك فالنقصان والرخصة الواقعة بشرف الوقت وهو عدم وجوب
صوم للاعتكاف اثر في ايجابه وهذا نقصان اولى لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو استدعا
الاعتكاف شرطه من الصوم الذي للاعتكاف اثر في ايجابه واذا عاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني
لما عرف ان الصومين لا يوديان في يوم واحد اولان الكامل لا يودي بالناقص اولانه لما لم يعتكف في شهر
رمضان وفات الاعتكاف عن وقته عاد الى الصوم القصدي فبعد ذلك لا يعود الى الصوم الضمني في
رمضان الثاني لانه لما فات عن وقته ثبت في ذمته اعتكاف واجب مطلقا والاعتكاف الواجب مطلقا
لا يودي في شهر رمضان فكذا هاهنا فكان هذا بمنزلة اضحيه واجبة في ذمته اذا انتقلت الى الصدقة بفوت
وقتها لا تعود الى اراقه الدم بعود وقتها في القابل وعن هذا وقع الفرق بين هذا وبين حق العبد فانه اذا
غصب المثلي واستهلكه وجب عليه ضمان مثله صورة ومعنى ثم اذا انقطع اوانه ينتقل الضمان
من الصورة الى المعنى فيجب القيمه ثم اذا لم يود القيمة حتى جا اوانه عاد عليه ضمان مثله صورة ومعنى لانه
الاصل هناك فلذلك لما قدر على الاصل بطل حكم الخلف واما هاهنا فالامر بخلافه فان الصوم القصدي
هو الاصل فلما وجب الاعتكاف بالصوم القصدي لم يتحول الحكم الى الصوم الضمني بتحول الوقت
وانما كان احتمال السقوط والعود الى الكمال اولى من الاحتمال الاول وهو احتمال سقوط ما ثبت
بشرف الوقت لان الاحتمال الثاني نقصان يعود الى الكمال والاحتمال الاول كمال يعود الى النقصان
ولما جاز عود الكمال الى النقصان جاز عود النقصان الى الكمال بالطريق الاولى واذا ثبت ما ذكرناه
عرف ان وجوب قضا الاعتكاف بصوم مقصود انما هو لما سبق تقريره لا لان القضا وجب بسبب
اخر وهو التفويت قال ـــــــ رحمه الله والادا في العبادات تكون في الموقته في الوقت الى قوله
لما انعقد احرام الجماعة اقول الادا في العبادات الموقتة كالصلوة والصوم انما تكون في وقتها لا غير
لان الادا في غير الوقت تكون قضا وفي غير الموقتة كالزكوة والكفارات انما تكون ادا اي في جميع العمر
لان ذلك فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت ثم الادا على ثلاثة انواع ادا محض كامل وادا قاصر وادا

يشبه القضا ووجه الانحصار فيها قد تقدم فقوله محض احتراز عن ادا يشبه القضا كما في اللاحق
وقوله كامل احتراز عن ادا المنفرد فالمحض الكامل من الادا هو ما يوديه الانسان بصفته على الوجه الذي شرع له
مثل ادا الصلوة المكتوبة بجماعة فانه لا شبه للقضا فيه ولا قصور فيكون ادا محضا كاملا ويويد ذلك ما
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة الجماعة تفضل على صلاة المنفرد بسبع
وعشرين درجه والقاصر من الادا ما تمكن في صفته نقصان كادا المنفرد فانه قصور النقصان في
صفته الا ترى ان وجوب الجهر عن المنفرد ساقط وهذا علامة كونه ادا ناقصا فكانت الصلاة التي فيها
العزيمة اولى من الصلوة التي فيها الرخصه فكان عدم الجهر بالقراة دلالة نقصان الصلوة اولان الجهر بالقراه
في الصلوة المذكورة واجب واكتساب الواجب سبب لاستجلاب ثوابه بخلاف صلاة المنفرد فانه لا ياتي
فيها ذلك لان المنفرد ان لم يجهر فيها فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يات بالواجب فلم يحز ثوابه واذا كان
٧٥ كذلك فالشارع مع الامام في الجماعة يودي ادا محضا كاملا اذا اداها معه والمسبوق ببعض الصلاة كما اذا
اقتدي بالامام في الركعة الثانية او نحوها ثم قام بعد فراغ الامام وادي ما بقي من صلاته فانه يودي ايضا لانه
اداها في الوقت لكنه منفرد فيما يوديه اذ اقتداوه بالامام بعد فراغه لا يتحقق فكان منفردا في الادا
وان كان مقتديا في حق التحريمة لادراكه مع الامام ولهذا لا يصح اقتدا الغير به لانه منفرد في
حق الافعال والاقوال وكذا يلزمه القراة وسجود السهو ان سها واذا كان كذلك كان اداوه قاصرا
ومن اقتدي بالامام في اول صلاته ثم نام خلفه حتى فرغ الامام من صلوته او سبقه الحدث فذهب يتوضا
ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مود ادا يشبه اداوه القضا لانه باعتبار الوقت ادا لان تسليم العين
الواجب في وقته وباعتبار انه التزم الادا مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك قضا لان الذي
ياتي به بعد فراغ الامام ليس عين ما تحرم مع الامام اذ الامام امامه حسا وعيانا فكان ما ياتي بعد فراغ
الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما حتى لا يلزمه القراة وسجده السهو كما لو كان خلفه حقيقه لان القضا
يحكي الفايت وصفة الفايت حال القايم الادا في حق المقتدي كانت مقتديا فكذا في حاله القضا لما
قلنا ان القضا يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وهو القضا وعلى
هذا الاصل قالوا في مسافر اقتدي بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام هو خلف الامام حتى فرغ
الامام من صلاته ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضو او استيقظ ونوي الاقامة في غير مصره
مع بقا الوقت وهو في موضع الاقامة انه يصلي ركعتين ولو تكلم هو يصلي اربعا وانه يوديه جانب
الادا ولو كان ذلك قبل فراغ الامام من صلاته صلى اربع ركعات وكذا لو كان هذا الرجل مسبوقا
صلى اربعا تكلم اولم يتكلم فرغ الامام اولم يفرغ ولو تكلم اي اللاحق قبل فراغ الامام صلى
اربعا كما في المسله الاولى وهي ما اذا تكلم اللاحق بعد فراغ الامام فانه كان يصلي اربعا والاصل

ذلك ان اللاحق مود باعتبار بقا الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه خلف الامام تقديرا لا تحقيقا
لانه لا امام له حسا فكان قاضيا لما انعقد له احرام امامه مثله والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب
الذي اوجب الاصل وهو الادا فما لم يتغير الاصل وهو الادا لا يتغير المثل وهو القضا لان القضا
يحكي الغايت فاذا لم يفرغ الامام من صلوته حتى وجد من المقتدي وهو اللاحق ما يوجب اكمال صلاته
وهو نية الاقامة او دخوله مصره تمت صلاته فيصلي اربعا لان ذلك مغير للفرض في حق
الاصل وهو الامام ان وجد منه فيكون مغيرا في حق من يقضي ذلك الاصل او لان اللاحق مود في
الوقت فيتغير اداوه باتصال المغير وهو نية الاقامة او دخول مصره بالسبب وهو الوقت
فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا وهو نية الاقامة او دخول المصر فانما اعترض هذا وهو المغير
الذي ذكرناه على القضا دون الادا فاذا لم يتغير الادا وهو ما اذا نوى امامه الاقامة بعد فراغه
من صلاته فانه لا يلزمه اتمام هذه الصلاة لا يتغير اللاحق القضا وهو قضا اللاحق ما عليه بعد فراغ
الامام بنية الاقامة كما اذا اختار قضا محضا بفوات الصلاة عن الوقت ثم وجد المغير فانه لا يتغير
ذلك القضا منه الاقامة لا يتغير الادا اعتبارا للقضا الحكمي بالقضا الحقيقي حيث لا يوثر النية
في القضا المحض فكذا في شبهه وفيما هو في حكمه فاذا تكلم اللاحق فقد بطل معنى القضا حينئذ
وهو كونه خلف الامام لخروجه بالكلام من تحريمة المشاركة وهو مود لبقا الوقت فتغير فرضه
بالمغير والحاصل ان نية اللاحق الاقامة ساقطة في قضا ما عليه وقد فرغ الامام من صلوته وان
وان كان الوقت باقيا لانه فيما يتم مقتد بالامام فنيته كنية امامه ونية امامه الاقامة لا يلزمه
اتمام هذه الصلاة بعد ما فرغ منها فكذلك نيته فان قيل نية المقتدي معتبرة في حقه ما لم
يخرج من حرمة الصلاة وفي حق الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلاة قلنا المقتدي
تبع فيجعل كالخارج عن الصلاة حكما لخروج امامه عنها كذا في المبسوط وهذا الذي ذكرناه
في اللاحق هو مذهبنا وقال زفر رحمه الله يتغير صلوته بالمغير ما دام الوقت باقيا لان اللاحق
مقتد قلنا ان اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمود من كل وجه لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف
الامام ولا امام بل هو قاض شيئا فانه مع الامام لجعلناه كانه خلف الامام تقديرا لا حقيقة لان
العزيمة في حقه ان يودي مع الامام لانه تحرم معه لكن الشرع جوز الادا بعد فراغ الامام اذا
اخر الادا لعذر وجعل اداوه في هذه الحالة كالادا وهذا تفسير القضا بان يودي شيئا
بمثل ما وجب عليه قبل القضا فصار اللاحق بمنزلة القاضي بهذا الطريق الى هذا اشار في
مبسوط فخر الاسلام رحمه الله بخلاف المسبوق اي بخلاف ما اذا كان المقتدي مسبوقا بركعة
فنوى الاقامة او دخل مصره فانه يصلي اربعا في الوجهين لانه يتغير فرضه بالمغير وهو نية

الاقامة

الاقامة او الدخول في مصره سوا تكلم او لم يتكلم لانه مود ادا محضا باعتبار بقا الوقت وان
كان اداوه قاصرا فاذا نوى الاقامة فقد اعترض على الادا ما يغيره كاللاحق اذا تكلم وانما قال ايضا
لان اللاحق لما انقلب ركعتاه الى الاربع بوجود التكلم عند نية الاقامة او دخول المصر فكذلك المسبوق
ايضا انقلب ركعتاه الى الاربع وان لم يتكلم ولما سبق ان اللاحق بعد فراغ الامام قاض قلنا في اللاحق
لا يقرا ولا يسجد للسهو لان القضا يجب بالوصف الذي يجب به الادا وان اللاحق قاض فلما في اللاحق
لما انعقد له احرام للجماعة وهم يودون من غير قراءة فيجب ان يكون القضا على ذلك الوصف بخلاف
المسبوق فانه يلزمه القراءة وسجدة السهو فانه مود ادا محضا وان كان قاصرا كما مر وقوله لما بينا يتصل
بقوله ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرا فان قيل اذا كان فعل اللاحق بعد فراغ الامام ادا من وجه
(٧٦) قضا من وجه فلم لا يتغير فرضه بنية الاقامة نظرا الى جهة الادا يتحقق ولم رجحتم جهة القضا على جهة
الادا قلنا جهة القضا راجحة على جهة الادا لانها تايدت بالاصل وهو عدم التغير او نقول بالنظر
الى جهة الادا يتحقق التغير وبالنظر الى جهة القضا لا يتحقق ذلك فلا يثبت التغير بالشك فان قيل
ان صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم جعل المسبوق قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا فكيف
يستقيم جعله مؤديا قلنا سماه قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب وقد تقدم انه تستعمل
احدى العبارتين مكان الاخرى على وجه المجاز او لانه سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا
باعتبار حال نفسه فلا تنافي قال رحمه الله اما القضا فنوعان الى قوله بمثل معقول اقول
القضا الحقيقي نوعان وقولنا الحقيقي احتراز عن القضا الذي بمعنى الادا فان ذلك ليس بقضا حقيقي
فلم يتناوله التقسيم والنوعان المذكوران قضا بمثل معقول كالقضا الصلوة والصوم فان الصلوة
مثل للصلاة والصوم فان الصلاة مثل للصوم وفي حقوق العباد المال مثل للمال وقضا بمثل غير معقول
الكردري قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله نعني بغير المعقول ما لا ندركه بالعقل
لتصور فينا لا انه غير معقول في نفس الامر لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمعيات ومحال
ان يتناقض حججه تعالى اذ التناقض من امارات الجهل والسفه فان من يكون سفيها لا يبالي بالتناقض
العواقب في كلامه ولا يكترث بالاختلاف وحاشى ان يكون العلام الغيوب الحكيم الذي لا يسعه ان يوصف بذلك
وكذلك من جهل العواقب يدخل في كلامه التناقض واما القديم العليم فهو علي عن هذا الوصف ومحال عليه
ذلك وذلك مثل الفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني فانها مثل غير معقول للصوم لانا لا نعقل
المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فكذلك لان الصوم
تجويع النفس والفدية تشبيع الجايع او لان الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضا الشهوتين
شهوة البطن وشهوة الفرج والفدية تنقيص المال بصرفه الى الفقير فاني يتماثلان فلم تكن الفدية

مثلا للصوم قياسًا اما الصوم فمثل للصوم صورة ومعنى قال مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله كان شيخنا يقول في الفدية عن الصوم ان الله تعالى اضاف الصوم الى نفسه حيث قال
الصوم لي ثم اذا عجز المكلف عن الصوم اوجب عليه الفدية نصف صاع من بر وكذا او صاعا
من تمر وكذا ليتبين انما يعطيهم بازاء الصوم بفضله وكرمه وان قيمة الصوم نصف صاع من بر
او صاع من تمر وكذا وكذا لان الكريم من يستكثر القليل ويستقل الكثير الا ترى ان الله تعالى قال
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وهو ما يهيأ للضيف اذا نزل كيف
استقل الكثير ثم استكثر فعل العباد بقوله الصوم لي وقال صلى الله عليه وسلم التكبيرة الاولى
خير من الدنيا وما فيها مع انها ليست من اركان الصلوة فما ظنك فيما هو من اركانها ثم جميع الصلاه
اذا انت يوم بنصف صاع لما ذكرنا من المعنى والى مثل هذا اشار المتنبي بقوله وقنعت
باللقاء واول نظرة ان القليل من الحبيب كثير وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الحاج
النائب مماثلة بوجه لان النفقة مال عين والافعال اعراض وصفات واين العرض من
العين لكن الشرع جا باقامة الفدية مقام الصوم في حق الشيخ الفاني واقامة النفقة مقام
افعال الحج في حق العاجز الذي دام عجزه الى الموت فنعمل بما ورد به الشرع ونعتقد بينهما
مماثلة يعلمها الشارع انقيادا للشرع وامتثالا لامره النافذ وان كنا لا نعقل والشرع الوارد
في باب الفدية هو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه لان
اول الاية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي ايجاب الصوم على من شهد الشهر
فلو اجرى ما بعده وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الظاهر لكان المطيق على الصوم
يفدي وغير المطيق يلزمه الصوم يؤدي الى نقض الاصول وعكس المعقول مع ما فيه من لزوم
العسر المنفي بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلهذا حمل على الاختصار والحذف
اذ هو مختار باجماع المفسرين الذين لا يحملون اية الفدية على التخيير والنسخ على ما يأتي ذكره ويؤيد
ما ذكرناه قول ابن عباس رضي الله عنهما ان معناه يطوقونه اي يكلفون الصوم ولا يقدرون
على ادائه ومثل هذا الاختصار شائع قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا
او البيان للهداية لا للاضلال وقال تعالى تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ وقال امرؤ
القيس فقلت لها والله ابرح قاعدا اي لا ابرح وقالت امراة سالم نزال جبال مهمات اعد لها
اي لا تزال وهذا من عادات العرب فان عادتهم الحذف والاختصار عند الامن للالتباس ولا
يقال ان اية الفدية وردت في حق التخيير بين الصوم والفدية بدليل ان الشعبي وجماعة
من المفسرين قالوا لما نزلت هذه الاية كانت الاغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون

ثم نسخت اية الفدية بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لانا نقول ان تلك الاية ان وردت
في حق الشيخ الفاني كما ذهب اليه كبار السلف رضي الله عنهم فظاهر انه المراد وان وردت
في التخيير فكذلك اذ النسخ انما ثبت في حق القادر على الصوم فبقي الشيخ الفاني مرادا او ذكر
جار الله في الكشاف وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين للصيام الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية
طعام مسكين نصف صاع من بر ثم قال وكان ذلك في بدو الاسلام فرض عليهم الصوم ولم
يتعودوه فاشتد عليهم فرخص في الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وهذا قول الشعبي ومن تابعه والنص الوارد في باب الحج هو ما روي ان اسماء بنت عميس
الخثعمية وهي من المهاجرات قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان
يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وفي رواية قال فالله احق ان يقبل خثعم ابو قبيلة
وهو خثعم بن انمار من اليمن ويقال هم من معد وصاروا باليمن قوله لا يستمسك اي لا يمسك نفسه
والراحلة هي الناقة التي تصلح لان يرحل وكذلك الرحول ويقال الراحلة المركب من الابل ذكرا كان او
انثى كذا في الصحاح واجزاني الشيء بمعنى كفاني وهذا يجزي عن ذاك اي يقضي وينوب عنه وحكي عن
هذا
علي بن ابي طالب عيسى انه قال يقال هذا الامر يجزي عن فيهمز ويلين وقوله ان احج فاعل يجزي اي
افيجزيني الحج بنفسي عن ابي وهل يكفيني عن ذلك عما يلزمني بسبب ادراك فرض الحج على ابي قوله ارايت
بمعنى اخبرني لان الروية سبب الاخبار وقوله فدين الله احق اي الله احق اي يقبل منك لانه اكرم
وارحم قاس صلى الله عليه وسلم قبول الحج على قبول الدين ثم من عليه الدين اذا امر غيره بقضا دينه
يجبر من له الدين على القبول عند القضاء وان كان القضا بغير امره فلله الخيار ان شا قبل وان
شا لا فدل الحديث على ان اباها امرها بالحج ليكون قبول الحج مثلا لقبول الدين في لزوم القبول
وعدم الخيار ولقوله صلى الله عليه وسلم عقيب قولها نعم فدين الله احق اي احق ان يقبل وذكر التمرتاشي
في زيادات العتابي رحمه الله الى انه يحتمل ان اباها امرها بالحج عنه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم
انما
انه هل يجزيها اذا حجت عنه قال رحمه الله ولهذا قلنا انما لا يعقل مثله يسقط الى قوله في الدراهم
والدنانير اقول لما ثبت ان اقامة النفقة مقام افعال الحج فصار مثلا غير معقول ولم يكن بعده
الصفة لا يتعدى فيه الحكم الى غيره لانه لم يكن له مثل في موضع اخر حتى يتعدى الحكم منه اليه قلنا لذلك
انما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان الذي تمكن في اركان الصلاة بترك الاعتدال فيها فان ذلك يسقط
ولا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل جائز لا صورة ولا معنى
او نقول الواجب فات عن العبد ولم يكن له مثل يمكن تداركه فيسقط عنه من غير ضمان لان الشي

انما يضمن بالمثل صورةً ومعنىً او معنى ولم يكن للفائت مثل لا صوره ولا معنىً فيسقط عن العبد
من غير ضمان لكن يأثم ان كان عامدًا وانما قلنا ان الفائت ليس له مثل لانه لو اتى بتعديل الاركان بعد فراغه
من الصلاة اما ان ياتي به بدون ان ياتي بسائر اركان الصلوة وهو غير مشروع بل هو غير ممكن واما ان ياتي
بسائر الاركان وحينئذ يصير القضا على الادا فان الفائت عنه مشروع بعد سائر الاركان لا غير والقضا
انما يكون بحسب الادا واذا كان كذلك فيسقط من غير جابر ولهذا قال ابو حنيفه وابو يوسف رحمهم الله
فيمن له ميانا درهم جياد فادى زكوتها خمسه دراهم زيوف عن خمسه دراهم جياد فانه يجوز مع الكراهه
لقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه ولا يضمن شيئًا لان الجوده لا يستقيم اداوها
بمثلها صورةً اذ تسليم الجوده منفصلةً عن العين غير ممكن لكونها عرضا فيستحيل قيامها بنفسها
فلا يمكن فصل العرض عن العين ولا بمثلها قيمه لكونها غير متقومه شرعًا عند المقابله بجنسها فسقط
اداوها اصلًا ولهذا لم تعتبر في حقوق العباد فان من استوفى رديا مكان جيد فاستهلكه لم يرجع
للجودة بشيء لما مرّ ولانه لو رجع لادى الى الربوا وقد ذكر في الاسرار ان الجودة غير متقومة
في الاموال التي صارت اثمانا فانه لو استقرض فلسا جيدًا رائجا وقضاه بفلس ردي رائج فانه
يجبر على القبول ولو كانت الجوده متقومه ما كان يجبر على القبول باذون من حقه وايضا ما عرف
ان الاموال على ثلاثة انواع متفاوته الاحاد كالعبيد والثياب وان الجوده فيها متقومه حتى جاز
بيع الواحد بالاثنين ومتساوه كالذهب والفضه والفلوس الرائجه وان الجودة فيها غير متقومه
ولا معتبرة شرعًا حتى شرط فيها التساوي وحرم التفاضل لما عرف في حكم نص الربوا في الاشيا
السته ثم لا يجوز اخذ العوض عن الجودة شرعًا فدل انها غير متقومه في الاشيا السته وصارت
كالخمر فانه لا يجوز اخذ العوض عنها في الشرع وقد احتاط محمد رحمه الله في باب الزكوة فاوجب
قيمه الجودة في الدراهم او الدنانير وقال لان الجودة وصف مرغوب فيه الا انه اسقط اعتبارها
في المعاوضات لمكان الربوا ولا يجري الربوا بين العبد والرب لانه لا معاوضه بينهما وكذا بين العفير
لانه يقبض عن الله ولان الجودة متقومه من وجه الا ترى انها تتقوم في حق المريض اذا باع
قلبًا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشره لم يسلم للمشتري مطلقا بل بشرط خروجه من الثلث
وكذا يتقوم في الغصب وغير متقومة من وجه كما في الربوا اذ لا ربوا بين العبد وسيده
واذا كان كذلك توجب الاحتياط في حق الله تعالى قلنا اما مسئلة المريض فلا نسلم ان الجوده متقومه
بل رد على المريض تصرفه لتهمة الايثار وحيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس ايثارًا للمشتري
كما يرد اصل تصرفه مع من لا تقبل شهادته له لا انها متقومه وكذا لا نسلم انها متقومه في الغصب
فانه لو غصب حنطةً جيدةً وتعيبت في يد الغاصب وردها على المالك لا يجب عليه شيء آخر

للجودة والمسئلة في الاسرار ولئن سلمنا انها متقومةٌ في الغصوب فلان الواجب ثمه للمحل
لا الفعل لما عرف ان حق العبيد في المحال دون الافعال ومحل المالك كان جيدا فيجب عليه المحل
الجيد اما في مسئلة الزكوة فالمعتبر الفعل في المحل لا المحل لانها عباده وهي عبارة عما يفعل تعظيمًا
لله تعالى والفعل يوجد في الردي حسب وجوده في الجيد قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله
ثم قال وهذا جواب اجاب به شيخي رحمه الله عند الاعتراض على هذه المسئلة واما مسئلة الربوا
فنقول ان الله تعالى عاملنا معامله المكاتبين والاحرار الا ترى انه اقترض منهم وملكهم كذا ذكره
الشيخ الكبير ابو منصور الماتريدي رحمه الله ولان الربوا حكم ثبت بناء على سقوط تقوم الجوده فان
الشرع اسقط اعتبار الجوده لتصير الاموال امثالا متساوية ثم هذا الحكم يثبت في حق الشارع
وغيره فيكون الادا كاملا من هذا الوجه ثم هذا الاختلاف بينهم فيما اذا ادى خمسه دراهم
زيوف مكان خمسه دراهم جياد حيث يقع عندهما خلافا لمحمد رحمه الله اما اذا ادى الدينار مكان
خمسة دراهم جياد تعتبر قيمة الجودة بالاتفاق لان عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة كذا قاله
في المبسوط قال رحمه الله ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضى الى قوله كما اذا تطوع بها الوارث
في الصوم اقول لما ثبت ان ما ليس له مثل معقول يسقط من غير ضمان قلنا بناء على ذلك ان رمي الجمار
لا يقضى اذا فات عن وقته لانه ليس له مثل معقول صورةً ولا معنى فانه لم يشرع قربةً للعبد في غير
ذلك الوقت فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم باعتبار ترك رمي الجمار قلنا
ايجاب الدم عليه لا بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن بترك الرمي وجبر
نقصان النسك بالدم معلوم بالنص وهو قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك
وكذا الوقوف بعرفات اذا فات لا يقضى لانه عرف قربةً في وقت مخصوص بعد افعال
معلومة اديت في اماكن مخصوصة بنص غير معقول والاضحية كذلك لان التقرب فيها باراقة
الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي الوقت لان مثله غير مشروع قربة للعبد
في غير ذلك الوقت فان قيل اذا ثبت قيام الفدية مقام الصوم شرعا بنص غير معقول
المعنى فلم اوجبتم الفدية مكان الصلاة من غير نص قياسا على الصوم من غير تعليل لان
النص المثبت للفدية في الصوم غير معقول والقياس في مثل ذلك لا يجوز لانه اذا لم يعقل
معناه لا يمكن تعليله للقياس فلو قيس في مثل ذلك يكون قياسا من غير تعليل وانه لا يجوز
قلنا انا لا نعدي ذلك الحكم الى الصلاة بالقياس لكن الذي ثبت حكم الفدية عن الصوم
يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز لكنا لا نعقل ذلك والصلوة نظير الصوم من حيث ان كلا منهما
عبادة بدنية بل الصلاة اهم من الصوم لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتادى بافعال

والقوال وضعت للتعظيم والصوم حسن لمعنى في غيره وهو قهر النفس الامارة بالسوء
لصبر الصايم من اصطحابها الجذمة والوب ولكون وسيلة الى العبادات ودرجة المقصود وهو
العبادة التي بدون الواسطة اعلى من درجة الوسيلة وهي العبادة بالواسطة ولان الصوم لا يجب
على المتجرد الايمان حتى لو آمن رجل في شوال لا يتوجه عليه خطاب الصوم حتى يمضي عليه احد عشر شهرا
ولو آمن في اول يوم يتوجه عليه خطاب الصلاة في ذلك اليوم فكانت الصلاة اهم واجدر رعاية واحق
حفظا من الصوم اذا لاشتمال اكثر الاوقات في العبادات تاثير في اثبات القوة له كالايمان فانه
لما كان اشمل الاوقات من ساير العبادات كان هو اقوى من غيره فكذلك هنا ولما وجبت الفدية
في الصوم مع قصوره عن الصلوة فلان تجب هي في الصلاة بالطريق الاولى واحتمل ان لا يكون معلولا
بعلة تدركها بعقولنا وما لا ندركه بعقولنا من التعليل لا يلزمنا العمل به لان التكليف بحسب الوسع
لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان ذلك كان مشروعا فقد تادي والا فليس به باس
وضرر فان قيل ما ذكرتم يودي الى ان جواز الفدية في الصلاة ثابت بطريق الدلالة والحكم
في الدلالة قطعي وكذلك وجبت بها الحدود والكفارات فكيف قلتم يحتمل ان يكون معلولا
قلنا الامر ههنا طريق للالحاق على وجه الاحتمال لا على وجه القطع لوجهين احدهما ان
الحكم في الاصل وهو الامر بالفدية في باب الصوم ثابت على خلاف القياس لما ذكرنا
من المخالفة بين الفدية والصوم بخلاف دلالة النص فان الحكم في العبارة ثابت على خلاف
وفاق القياس كما في حرمة التافيف الا ان موضع الدلالة لما كان مساويا لموضع العبارة
من كل وجه او اقوى منه في استجلاب ذلك المعنى سمي دلالة النص لا قياسا والحكم اذا ثبت ‏ او اقوى
بالعبارة بخلاف القياس لا يتعدى الى غيره وان كان ذلك في استدعا الحكم اقوى منه حتى
ان حكم القهقهة في الصلاة لم يتعد الى النظر الى الحرام وان كانت الجناية في النظر اكثر
بخلاف المفطرات الثلث للصوم حيث يلحق بعضها بالبعض عندنا في بقا الصوم اذا وجدت
في حالة النسيان وفي الكفارة في حالة العمد لما ان كلا منها مساو للاخر من كل وجه في الاباحة
والحظر والكمال والقصور والحكم اذا ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره الا اذا كان في
معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الحكم بطريق الدلالة لا بالقياس بخلاف ما نحن فيه فان الصلاة
ذات افعال واقوال توجد بالجوارح الظاهرة والصوم رياضة باطنية فلا يتساويان
من هذا الوجه والثاني ان نفس الاهمية غير كافية لوجوب الفدية في الاهم فان الايمان اهم
منهما جميعا ولم يقل احد بوجوب الفدية فيه ثم لما ثبت الاهمية فيما نحن بصدده واحتمل ذلك
ان يكون من الاهم الذي له اثر في استدعا الحكم كما في حرمة الضرب والشتم واحتمل ان لا

يكون

يكون منه اشار رحمه الله الى هذا المعنى بقوله احتمل ان يكون معلولا ويريد ما ذكرنا ان ايجاب الفدية في الصلوة
ليس بطريق القياس الا ان الحكم بجواز ما يجوز اداوه بنفسه من حكم الفدية في الصلاة قطعا مثل ما كان في الصوم فان القياس ‏ ما يحكم به
اثبات مثل حكم المنصوص في المنصوص لا قطعي وفي هذا رجا الجواز فانا رجونا القبول اي الجواز من الله تعالى
في الصلاة فعلا وكرما والقبول يذكر ويراد به الجواز قال صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ
حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز كذا قاله مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله ويدل على حكم الفدية في الصلاة
بطريق الرجا لا القطع ما قال محمد رحمه الله في الزيادات في هذا الحكم يجزيه ان شا الله تعالى وكذا قال في ادا
الوارث عن المورث بغير امره الفدية عن الصوم الذي كان عليه ولم يوص بالفدية يجزيه ان شا الله تعالى
وفي تعليق الامر بالمشية دليل على ان الحكم المذكور بطريق الرجا لا غير فان قيل لما ثبت وجوب الفدية
٧٩ في الصلاة بدلالة وجوب الفدية في الصوم وجب ان يثبت وجوب الفدية في الصلاة على القطع والثبات
لا على رجا القبول كثبوت وجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم قلنا لا يصح هنا مثل ذلك
لان دلالة النص يعرف حكمها من يعرف لسانا كما قلنا في الصوم ان الاعرابي لما قال هلكت واهلكت
عرف كل عربي انه سال عن الجناية التي وقعت على الصوم موجودة بالاكل والشرب كما توجد هي
بالوقاع ولا كذلك ههنا لان الله تعالى لو اوجب علينا الصوم لا يعرف عربي من ذلك ان الصلاة
واجبة علينا ايضا واذا لم توجد الدلالة في الاصل فلذلك لا توجد في الخلف فلذلك لم نقل
بوجوب الفدية في الصلاة بطريق الدلالة حتى يثبت الفدية كثبوتها في الصوم على القطع والثبات
قال رحمه الله فان قيل فالاضحية لا مثل لها الى قوله لم يبطل بالشك ايضا اقول
ان التضحية ثبت بالنص على خلاف القياس وهو قوله صلى الله عليه وسلم ضحوا فانها الان
تعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضان اذ لا يعقل وجه القربة في الاراقة لكونها تعذيب
الحيوان فكان من حقها ان تسقط لا الى مثل لانه لا مثل لها كرمي الجمار وتنفل الوقت في الصلاة والصوم
ومع ذلك قد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بعين الشاة فيما اذا كانت قايمة وبقيمتها اذا
كانت غير قايمة بالراي وانه لا يجوز لكنا نقول ان التضحية ثبت قربة بالنص واحتمل ان يكون
التصدق او بقيمتها هو الواجب الاصلي في ايام التضحية لان الاضحية من الوظايف المالية
ولهذا اشترط لوجوبها الغنى كالزكوة وصدقة الفطر وان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هو ‏ بعين الشاة ...
المشروع في الوظايف المالية كما في ساير الصدقات لما عرف ان شكر كل نعمة انما يجب بجنسها
كشكر نعمة اللسان يجب باللسان وشكر نعمة سلامة الاعضا يجب بالخدمة وشكر نعمة المال
بدفع بعضه الى الفقرا واذا كان كذلك كان ايجاب التصدق بالشاة او بقيمتها بعد مضي وقت
التضحية انما هو بسبب الاحتمال لا باعتبار ان ذلك مثل للاضحية وخلف عن التضحية كالفدية

في باب الصوم في حق الشيخ الفاني وقوله الا ان الشرع نقل عن الاصل الى التضحية الى
اخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان الاصل في الوظايف المالية انما هو التصدق
بالمال فلاي معنى نقل الشرع هذا الحكم من الاصل وهو التصدق بعين الشاة او بقيمتها الى
التضحية وتقرير الجواب ان الشرع اي الشارع نقل الحكم المذكور من الاصل الى التضحية لمعنى حميد وهو
ان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس اضيافه بلحوم القرابين ولهذا استحب الامساك عن
الاكل الى ما بعد الصلاة وكره الاكل في اول النهار قبل صلاة العيد لكون اول الانكار بطعام
الضيافة ولهذا كره الصوم فيه تحقيقا لاجابة الضيافة ومعنى الاعراض عن الضيافة اثم في الصوم
من تعجيل الافطار لان فيه نوع اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو الاكل قبل الصلاة من غير الاضحية
اذ جواز ذبح الاضحية بعد الصلاة فكان ذلك اعراضا من وجه ولهذا لو اكل منها بعد الصلاة لا
يكون اعراضا اما اذا صام يكون اعراضا منها في هذا اليوم من كل وجه واذا ثبت ان يوم العيد
يوم ضيافة الله تعالى ومن عادة الكريم الضيافة باطيب ما عنده وانظفه والله عز وعلا اكرم الاكرمين
وجب ان يكون طعام ضيافته اطيب الطيبات ومال الصدقة بسبب التصدق وباسقاط الواجب
يتدنس ويصير من اوساخ الناس بانتقال نجاسة الاثام اليه كالماء المستعمل ومال الزكوة
ولهذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وحرمت على من يتعلق به نسبا تعظيما لمكانه
صلى الله عليه وسلم ولهذا قال يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم اوساخ الناس والى هذا
1 المعنى اشار سبحانه وتعالى في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم والمطهر اذا استعمل
فيما هو متدنس بالذنوب صار خبيثا كالماء المستعمل واذا كان كذلك فنقل الشرع القربة من عين
الشاة الى ما ذكرنا من التضحية والاراقة تطييبا للطعام لانه اذا زالت نجاسة الاثام بالاراقة
الى الدماء النجسة وتكون الدماء آلة لسقوط الذنوب بقي اللحم طيبا طاهرا صالحا لمائدة الكريم وضيافته
وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة كما سبق تقريره وهذا امر معقول فان قيل لو كان التصدق
اصلا في الاضحية وانتقل الحكم منها الى الاراقة بحكمه لوجب ان يعتبر الاصل في ايام التضحية
حتى يخرج عن الاضحية بالتصدق كمن وجب عليه الجمعة اذا صلى الظهر في منزله يقع ذلك عن
فرض الوقت وان كان مامورا باداء الجمعة قلنا يحتمل ان يكون التضحية في ايامها اصلا ابتلاء
من الله تعالى بنقصان في المالية فان فعل التضحية نقصان في المالية باراقة الدم
عند محمد رحمه الله لانه لم يبق صالحا للدر والنسل والمعنى انه لا بد في القربة من مشقة
تلحق المكلف وتلك المشقة في التضحية نقصان المالية باراقة الدم عنده وباراقته وازالة
التمول عند ابي يوسف رحمه الله على ما ثبت في مسئلة التضحية اي في المبسوط انه يمنع الرجوع في

٨٠

الهبة ام لا فان الموهوب له اذا ضحى الشاة الموهوبة كانت التضحية لا تمنع الرجوع في الهبة عند
محمد رحمه الله لان الحاصل بالتضحية عنده نقصان المالية فحسب وذلك لا يمنع الرجوع كالموهوب اذا
انتقص ويمنع عند ابي يوسف رحمه الله لازالة التمول بالتضحية عنده وازالة التمول كالهلاك
فيمنع الرجوع في الهبة ويوضح هذا ما ذكر في المبسوط وان وهب له شاة فذبحها كان له ان يرجع
فيها لان الذبح نقصان في العين فان عمله في ازهاق الروح فان ضحى بها او ذبحها في هدي المتعة لم
يكن له ان يرجع فيها في قول ابي يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله يرجع فيها وتجزي الاضحية
والمتعة للذابح وقيل قول ابي حنيفة رحمه الله كقول ابي يوسف رحمه الله اما محمد رحمه الله فيقول ملك
(٨٠) الموهوب له لم يزل عن عينها والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي مثل شاة القصاب
وهذا لان معنى القربة في نيته وفعله دون العين فالموجود في العين قطع الحلقوم والاوداج
سواء كان على نية اللحم او نية القربة والذي حدث في العين انه تعلق به حق للشرع من حيث
التصدق به وذلك لا يمنع الرجوع كوجوب الزكوة في المال الموهوب في يد الموهوب له بل اولى
لان التصدق ههنا ليس بحتم حتى يكون له ان ياكله ويطعم من شاء من الاغنياء بخلاف الزكوة وابو
يوسف رحمه الله في التضحية جعلها لله تعالى خالصة وقد تم ذلك فلا يرجع الواهب فيه بعد
ذلك كما لو كان الموهوب ارضا فجعلها مسجدا وبيان قولنا ثم ان التقرب باراقة الدم وقد
حصل ذلك الا ترى انه لو سرق المذبوح او هلك كان مجزيا عنه واباحة التناول منه باذن
من له الحق بقوله فكلوا منها الا ترى انه لا يجوز ان يتصرف فيها على الوجه الماذون فيه وهو
بطريق التجارة ويمنع من ذلك ولو فعله كان ضامنا فعرفنا انه تم معنى التقرب به فيكون نظير هذا
من الزكوة ما اداه الى الفقير بنية الزكوة وليس للواهب ان يرجع فيه بعد ذلك وهذا الفعل
في صورة ذبح شاة القصاب ولكن في المعنى والحكم غيره ولا تعتبر الصورة الا ترى
ان الذبح يتحقق من المسلم والمجوسي والتسمية لا تتحقق الا من اهل التسمية فعرفنا انه في
معنى غير الذابح ثم عند محمد رحمه الله برجوع الواهب لا يبطل التضحية لان رجوعه في
القايم دون ما تلاشى منه والرجوع ينهي ملك الموهوب له فانما انعدم ملكه بغير اختياره
وهو في حقه نظير ما لو هلك بعد الذبح واذا احتملت التضحية ان تكون اصلا في ايامها
ابتلاء من الله تعالى بنقصان يحصل في المالية بالتضحية والله تعالى ان يبتلي عباده بما شاء
فلذلك لم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا في ايام النحر
بالراي في معارضة المنصوص المتيقن بفوات وقته فترتبت اداء ذلك الا احتمال لعدم امكان
العمل بالمنصوص فقلنا انه وجب العمل بالموهوم وهو اصالة التصدق بعين الشاة او

او بقيمتها الى التصدق ويوم الاضحية في العام القابل الذي ادركه وقت يقدر فيه على مثل الاصل
اي على مثل الاراقة التي وجبت في العام الماضي فلو كان وجوب التصدق بعين الشاه او بقيمتها باعتبار
الخلافة لوجب ان يعود الى مثل الاصل لعود وقته ويبطل الخلف وهو التصدق المذكور كما في
الفدية فانه اذا قدر الشيخ على الصوم قبل ادا الفدية او بعد ادايها يجب الصوم وتبطل الفدية
اذا القدرة على الاصل تبطل حكم الخلف ولان الفدية ليست ببدل مطلق عن الصوم
لعدم معنى المماثلة بينهما بل اثبت مقامه في حق الثواب والسقوط بلا ادا للضرورة فيقدر بقدرها
كما في الاستمرار وكما في الايلا اذا فا باللسان بحكم العجز عن الوطي بسبب المرض ثم قدر على الوطي
يبطل حكم الفي باللسان وحيث لم يعد الى المثل بعود الوقت علمنا ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها
لم يكن على وجه الخلافة عن الاراقة بل على وجه الاصالة من الوجه الذي مر وهو ان التصدق هو
المشروع في باب المال واذا كان اصلا من ذلك الوجه ووقع الحكم بان التصدق اصل لم يبطل
ذلك بالشك بسبب احتمال ان التضحية اصل لانه تاكد بامر الله تعالى فلا يسقط بعد ذلك
بالقدرة على الفايت كما في المثل اذا انقطع عن ايدي الناس وقضى القاضي بقيمته او ادى
هو بدون القضا ثم قدر على المثل لا يعود حق صاحب الحق اليه فكذا المثل في حق الله تعالى بخلاف
الفديه في حق الشيخ الفاني فانه انما يصار اليها بشرط استمرار العجز عن الادا والقضا الى الموت.
فاذا قدر على الصوم كان قادرا على الاصل قبل تمام الحكم بالخلف لعدم شرط جواز الخلافة على التابيد
فلذلك يبطل حكم الفديه بخلاف صلاة الظهر يوم الجمعة فانه قام دليل على اصالة الظهر فكان
الظهر اصلا وان كان العبد مامورا باسقاطه باداء الجمعة قال رحمه الله واما القضا الذي
بمعنى الادا الى قوله وانما وجب باعتبار الادا اقول القضا الذي بمعنى الادا هو مثل رجل
ادرك الامام في صلاة العيد في حال الركوع وخاف فوت الركوع ركع وكبر في ركوعه تكبيرات
العيد لكنه لا يرفع يديه لان فيه ترك سنة اخذ اليد وهذا التكبير قد فات عن موضعه وهو
القيام اذ التكبيرات قربة بلا خلاف لكونه تعظيما لله تعالى لكنه شرع في محله وهو القيام
وقد فات عنه فكان قضا من هذا الوجه وهو غير قادر على مثل الفايت من عنده قربة ليصرف
ماله الى ما عليه وتقيم مقامه بطريق القضا اذ مثل الفايت غير مشروع له في حالة الركوع
فان التنفل بالتكبير فيها لم يشرع فكان ينبغي ان لا يقضي ذلك في الركوع كالقراءة وتكبيرة
الافتتاح والقنوت وبه قال ابو يوسف رحمه الله لكن ذلك قضا يشبه الادا لان الركوع
يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستوا النصف الاسفل في الركوع كما في القيام
وبه يفارق القايم القاعد اذ النصف الاسفل دون الاعلى واما حكما فلان من ادرك من القاعد

متن فكان للركوع يشبه القيام نظرا الى وجود معظم وصف القيام وهو استوا النصف الاسفل دون
دون الاعلى واما حكما فلان من ادرك الامام في ركوعه وشاركه فيه يصير مدركا للركعة مع ان المشاركة بينهما لا بد
منها الادراك الركعة فدل ان الراكع كالقايم واذا ثبت للركوع شبهه للقيام حقيقة وحكما فلا يتحقق
الفوات ويكون من هذا الوجه ادا كما اذا ادرك الامام في حقيقة القيام فيوتي بالتكبير احتياطا لانه عبادة
والاحتياط فيها ان تجب بالشبهة ولا تسقط وهذا الحكم اي حكم تكبيرات العيد قد ثبت بالشبهة اي بشبهه
القيام فان شبهته كافية في حق ادا التكبير الا ترى ان تكبير الركوع في صلاة العيد اذا كان الساهي
اماما او مسبوقا وان لم تجب سجدة السهو بتركه في غير صلاة العيد وليست تكبيرة الركوع في حال محض
القيام بل فيما له شبهة القيام وهو الركوع واذا كان كذلك فاحتمل ان يلحق بتكبير الركوع نظايرها وهي
تكبيرات العيد حالة العجز واذا الحق بها نظايرها فوجب عليه التكبير في حال الركوع اعتبارا لشبهة الادا
٨١ كما سبق بغير يركها احتياطا وان كان قضا في الحقيقة اذ العبادات مما تحتاط في اثباتها والتكبير عبادة فان قيل
ان استوا النصف الاعلى احد شقي القيام فلما لم يثبت باستوا النصف الاعلى شبهه القيام كما في حالة القعود
وجب ان لا يثبت ايضا باستوا النصف الاسفل شبهه القيام قلنا القيام مع القعود متضادان والمفارقة
بين القاعد والقايم انما يثبت باستوا النصف الاسفل فلذلك اعتبر استوا النصف الاسفل لا استوا النصف
الاعلى ولان شبهة الشي انما تكون عند اتصالها به لا عند انقطاعها عنه والركوع متصل بحقيقة القيام
والقعود منقطع عنها فثبت للركوع مشاركة القيام في احد شقيه مع اتصاله به فلذلك ثبت للركوع شبهه
القيام لا للقعود فان قيل اذا سهى عن تكبيرات العيد حتى ركع لم ياتي بها في الركوع ولو كان حال الركوع
كحال القيام لاتي بها قلنا الامام متمكن من العود الى القيام حتى ياتي بالتكبيرات فيما هو شبيه بالقيام
بخلاف هذا المسبوق فانه لا يتمكن من الرجوع الى حقيقة القيام وهذا بخلاف القراءة والقنوت وتكبيرة
الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبهة بالقيام بوجه والحاصل ان تكبيرات العيد فيمن ادرك
الامام في الركوع نظير القضا الذي هو بمعنى الادا عندهما وعند ابي يوسف نظير القضا المحض لا مثل
المتكبر عند الفوت فيسقط اصلا كتكبيرات التشريق اذا فاتت عن وقتها وكذلك السورة
اذا فاتت عن الاوليين وجب قضاؤها في الاخريين لان محل القراءة جملة الصلاة لقوله تعالى فاقروا
ما تيسر من القران فانه تعالى امر بقراءة القران والامر للوجوب وقراءته خارج الصلاة غير واجبة
فتعين وجوبها في الصلاة على الجملة والاطلاق لئلا يؤدي الى اهمال النص ولقوله صلى الله عليه وسلم لا
صلاة الا بالقراءة وكل ركعة صلاة فتكون محلا للقراءة ولهذا اذا استخلف الامام في الشفع الاخير
اميا فسدت صلاته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله وان ادى فرض القراءة الا ان الشفع الاول تعين
للقراءة بخبر الواحد الذي يوجب العمل وذلك ما روى جابر وابو قتادة الانصاري رضي الله عنه ان رسول

ويسقط من تكبيرات العيد ويلحق بها ولهذا اتجب سجدة السهو بترك تكبير الركوع في صلاة العيد

بالقيام

وابو قتادة

صلى الله عليه وسلم كان يقرا في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الاولتين بفاتحة الكتاب
وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط المصنف رحمه الله وروي علي رضي الله عنه عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم القراة في الاولتين قراة في الاخريين اي تنوب عنها كما يقال لسان الوزير
لسان الامير وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراة لان محل اداء ركن القراة القيام الذي
هو ركن الصلاة والقيام في الاخريين مثل القيام في الاوليين في الركنية وكون القيام محلا للقراة
من هذا الوجه ليس بثابت توجب اداء السورة فيه اعتبار الشبهة كون القيام محلا للقراة
وان كان اداء وما فيه قضا في الحقيقة لفوات محل القراة بحكم خبر الواحد الذي يوجب تعيين
الركعة الاولى للقراة ولهذا التوكد الفاتحة في الاوليين وقرائة السورة فيهما سقطت
الفاتحة وهذا دليل على ان قراة السورة في الاخريين باعتبار شبهة الاداء بخلاف قراة الفاتحة
لان المشروع من الفاتحة في الاخريين انما هو للاحتياط اذ شبهة كونها محلا لها ثابته بقوله صلى الله
عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وكل ركعة صلاة فتجب قراة الفاتحة في الاخريين على
هذا كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله حتى انه لو تركها ساهيا يلزمه سجدة السهو على
هذه الرواية واذا كان كذلك فلم تستقم اعتبار معنى القضا اذ لا يجوز صرف الفاتحة الواجبة
في الاخريين الى ما عليه وهو الفاتحة الفائتة من الاوليين لان الركعة تخلو عن واجبها ولان
القضا صرف ماله الى ما عليه وليس له على هذه الرواة قراة الفاتحة في الاخريين فانه يجب
عليه قراتها فيهما فلا يستقيم اعتبار معنى القضا بخلاف قراة السورة فانها ليست عليه
فيهما فيصح قضاؤها في محل شبهة الاداء واما على ظاهر الرواية فلا تقضى الفاتحة ايضا لان
قراتها انما وجبت بخبر الواحد بصفة ترتيب السورة عليها الا ترى ان من نسي الفاتحة فذكرها
قبل الركوع انه يقراها ويعيد السورة فاذا انتقل الى السجود فقد تم الانتقال ففات
وصف المشروع بخبر الواحد ثابت عملا فاذا تعذر العمل على ما شرع سقط العمل فاما السورة فانما
شرعت مرتبة على الفاتحة وقد قدر على ذلك لان المتراخي يترتب لا محالة فلم تسقط عنه وكذا لم
يستقم اعتبار معنى الاداء بواسطة تكرار الفاتحة لان ما شرع منها مشروع اداء على هذا التقدير
لا قضا فلو قراها ثانيا اداء ايضا يلزم تكرار الفاتحة وتكررها في ركعة واحدة غير مشروع
فلذلك تسقط الفاتحة لسقوط اعتبار معنى الاداء ايضا وفي هذا جواب عما يقال لما لم تستقم
قراة الفاتحة في الاخريين قضا عن الاوليين لما ذكر ينبغي ان يجب عليه قراة الفاتحة في
الاخريين عن الاوليين اداء كما في السورة وجوابه ما مر ان قراتها على وجه الاداء تودي الى
امر غير مشروع بخلاف قراة السورة لما مر قوله والسورة لم يجب قضا اي السورة لم يجب

والثابت بخبر الواحد

قضا

قضا اي السورة لم يجب باعتبار القضا اذ ليس عند القاضي في الاخريين في صلاة الفرض
قراة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجبت باعتبار القضا الاداء وانها لا تودي الى التكرار كما سبق
ذكره فيثبت بذلك ان قراة السورة في الاخريين انما هي باعتبار الاداء للشبهة المذكورة وان
كانت قضا في الحقيقة فتكون من القضا الذي بمعنى الاداء وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في تعليل هذه المسلة وقال لان القيام في الاخريين محل للفاتحة اداء فلو قراها على وجه القضا
كان مغيرا به ما هو مشروع في صلاته مع وجود حقيقة الاداء وذلك ليس في ولاية العبد فيتحقق
فوات قراة الفاتحة بتركها في الاوليين لا الى خلف فلا بد من القول بسقوطها عنه اذ لا مثل لها صورة
او معنى يقام مقامها فان قيل ان لم يصح تكرار الفاتحة اداء فلم لا يصح تكرارها مع صرف احديهما الى
٨٢ القضا ولم يكن حينئذ تكرارا لها في ركعة واحدة من حيث المعنى لذهاب احدهما الى محل الاداء تقديرا
كما صرف بعض العلما قول محمد رحمه الله فيما قضى السورة في الاخريين وجهر الى السورة باعتبار انها مضموم
الى محلها فلم يكن جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة من حيث المعنى قلنا لا يصح ذلك لان رعاية الصورة
واجبة ايضا وعن هذا كان ظاهر الرواية فيما اذا قضى السورة في قول محمد رحمه الله وجهر مصروفا
الى الفاتحة والسورة جميعا لئلا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة فوجوب رعاية
الصورة ثابت في هذا قال [redacted] رحمه الله فاما حقوق العباد فهي تنقسم على هذا الوجه الى قوله
احيا الحقه في الوصف اقول ـــــ ان اقسام الاداء والقضا تحقق في حقوق العباد ايضا
على الوجه المذكور اما الاداء المحض الكامل فهو رد الغاصب عين الحق في الغصب الى المغصوب منه
على الوجه الذي غصبه وتسليم البايع عين الحق وهو المبيع الى المشتري على الوجه الذي بدر
اقتضاه عقد البيع واداء الدين ايضا من قبيل الاداء المحض الكامل وان كانت الديون تقضى بامثالها ما شاكلها
لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا فان قيل ينبغي ان يكون اداء الدين اداء يشبه القضا
اعتبارا للحقيقة والحكم قلنا لا يمكن ذلك خصوصا في باب الصرف والسلم لان الاستبدال
فيهما حرام فاعتبار شبهه بالقضا يوجب الحرمة واعتبار شبهه بالاداء لا يوجبها فكان جرا انا
ترجيحا لجانب الحرمة على ما هو خصوصا في باب الربوا في الصرف لان الشبهة فيه ملحقة بالحقيقة
وليس هو بحرام بالاجماع فعلم انه من قبيل الاداء المحض الكامل ولان القضا يبتنى على الاداء بدر
فاذا لم يمكن الاداء لم يمكن القضا لانه خلف عن الاداء وشرطه صحة الخلف امكان الاصل والمعتبر وشرط
هذا بوجوب الكفارة فيمن حلف لمس السما وعدمها في يمين الغموس ومسلة الكوز اذ الاصل
وهو البر ممكن في الاول دون غيره واذا كان امكان الاصل شرطا فلو جعل تسليم الدين
قضا لا نتضا امكان الاداء وليس كذلك اذ لقضا الدين طريق واحد فعلم انه اداء حكما

فان قيل يرد على ذلك قضا صوم الحايض فان الصوم لم يكن منها ممكنا ادا ومع ذلك صح القضا الذي
هو خلف عن الادا قلنا لا يرد عليه ذلك لان ادا الصوم منها ممكن قياسا لان الحيض لا يمنع صحة الصوم كالجنابة
وانما لم يجز اداوه منها بخلاف القياس فكان الادا ممكنا قياسا فيبنى القضا على الادا الممكن قياسا فيجوز القضا
ولم يقل بان تسليم الدين ادا قاصرا لانه ادى ما عليه من الجياد وانما القاصر هو ادا بدل الصرف والمسلم
فيه زيفا وردا فان الادا باعتبار ان الزيف من جنس الدراهم والحنطة وجنس الحنطة والقصور باعتبار
صفة الجودة التي يقع عليها مطلق العقود ونحو ذلك من القاصر وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف ادا
كامل لان الاستبدال فيهما حرام فجعل المقبوض عين ما استحق بالعقد حكما وان كان غيره حقيقة ادا
الواجب بالعقد دين والمقبوض عين والعين غير الدين فان قيل ينبغي على هذا ان يكون تسليم
الاثمان في ساير البيوع قضا لا ادا اذ الديون تقضى بامثالها والاستبدال غير حرام قلنا ان
الادا تسليم غير ما وجب نسبة الى مستحقه وتسليم ما وجب بالعقد بعده المثابة حكما فيكون غير ما وجب
ادا ادلو كان مثلا لكان بدلا وفي الاستبدال يشترط التراضي ولم يشترط ذلك في تسليم الاثمان
دليل ان المشتري اذا اتى بما وجب بالعقد يجبر البايع على القبول فعلم انه غير ما استحق بالعقد
واما الادا القاصر فمثل ان يغصب عبدا فارغا فيرده مشغولا بالدين بان استهلك مال الغير او كان
ماذونا فلحقه الديون او بالجناية بسبب كان عند الغاصب بان يقتل غيره او يقطع طرفه ومعنى
القصور فيه انه اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداوه وكذا اذا سلم البايع المبيع مشغولا
بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك كالغاصب اذا غصب عبدا صحيحا ورده مريضا او سمح جاوكها
او احبلت الجارية المغصوبة او تعيبت بعيب اخر ثم سلمها البايع مشغولة بذلك الى ذلك المشتري
حتى اذا هلك العبد المبيع في ذلك الوجه بان قتل عند المشتري بالجناية الموجودة عند البايع
انتقض التسليم عند ابي حنيفة رحمه الله لكونه تسليما قاصرا ويكون الرد موقوفا ان برا عن ذلك
الشغل ثم البيع عنده ويصير الادا كاملا وكذا الحكم في الغصب فان الرد فيه موقوف عنده
ان برا المغصوب من ذلك الشغل تم الرد والا انتقض وعندهما لا ينتقض التسليم لكونه
تسليما كاملا لان العيب لا يمنع تمام التسليم وكون المملوك مشغولا بالجناية ونحوها عيب عندهما
فعلى اصلهما صح الرد بلا توقف ولو تلف لا ينتقض لان وجود العيب مع تمام العين لا يمنع صحة
الرد عندهما فيصح الرد ولا يلزمه القيمة عند التلف واذا كان الادا قاصرا فيما سبق لما ذكرنا
انه لم يرده على الوصف الذي استحق عليه فلوجود اصل الادا قلنا اذا هلك المغصوب في يد المغصوب بدل الادا
منه قبل الدفع الى ولي الجناية تم التسليم ولا يلزم على الغاصب شي ولقصور الصفة قلنا اذا
دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين انتقض التسليم ورجع المالك على الغاصب بقيمته اعتبارا للعين

٨٣

وان الزيوف في الدين اذا لم يعلم بها دخومن الزيوف صاحب الحق وهو الداين ادا باصله
لانه وان وجب عليه الديون الجياد ولكن الزيوف من جنس حق الداين لانها من جنس الدراهم لكونها من
الاثمان لكن ليس ادا بوصفه لعدم الوصف لو المديون لم يود الجياد وقد وجب عليه الجياد
لاقتضا مطلق العقد السلامة عن العيب فاذا لم يود الجياد صار الادا قاصرا ولهذا كان للداين
ان يفسخ ادا المديون وياخذ ما كان له عليه من الجياد ما دامت الزيوف المودات قايمة في يد الداين
احيا لحقه ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ان الزيوف اذا هلكت عند القابض وهو الداين بطل
حقه اصلا في الجياد لانه لما كان ادا الزيوف ادا باصله صار القابض مستوفيا حقه وبطل صفة الجودة
لانه لا مثل لها صورة ومعنى لما مر ان تسليم الجودة منفصلة غير ممكن وان الجودة غير متقومة شرعا
٨٣ عند المقابلة بجنسها ولانه لا يمكن التوصل الى وصف الجودة الا بابطال ادا الاصل ونسخه بان يرد
الى المديون مثل المقبوض لان ادا الردية تبطل عليه والقول غير مستقيم
ادا الاشيا ان لا يصير مالك نفسه لنفسه والمقبوض ملك القابض فلا يكون مضمونا عليه لكونه غير
معهود في الشرع فان قيل لا يبعد ان يكون الشي ملكا لرجل ويكون هو مضمونا عليه الا ترى ان المكاتب
الماذون له المديون ملك المولى وهو مع ذلك مضمون عليه وكذلك المرهون مضمون على الراهن وان كان ملكا له
باعتبار الفايدة وفي التضمين ههنا فايدة وهي احياحقه في صفة الجودة قلنا ليس ما ذكرته نظيرا
قلنا لان كلامنا فيما اذا كان الضمان له مع انه مضمون عليه واما ما ذكرته من المسايل فالضمان هناك
يجب للغير ما فلا منافاة فيه واستحسن ابو يوسف رحمه الله فاوجب رد مثل المقبوض لاخذ
الجياد احيا لحقه في الوصف مرعي ويتعذر رعايته منفصلا عن الاصل كما مر فيرد القابض مثل المقبوض
حتى يتمام ذلك فيقام رد العين عند تعذر رد العين وينعدم به اصل الادا فيطالبه بالادا
المستحق بسببه وجواب ذلك يعلم مما سبق تقريره والفرق لابي يوسف رحمه الله بين هذه المسلة
وبين ما اذا ادى المزكي حنطة زيوفا الى الفقير عن خمسة جياد حيث لا يجوز للفقير ان يرد مثل المقبوض
لاخذ الجياد عنده خلافا لمحمد رحمه الله هو ان الفقير انما اخذ ما اخذ بحكم الكفالة من الله تعالى لان
المعطي اذا ارزاق العباد على خالقها كما قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فالذي
اخذه الفقير من الزكوة انما هو من الله تعالى لكون الزكوة حقه تعالى ابتدا على ما عرف واذا كان كذلك
فلا يجوز له الرد الى غير صاحب الحق ولهذا الزكات قايمة في يد الفقير لا يتمكن من ردها واخذ الجياد
ولا كذلك ههنا اذ الحق للداين وحقه في الوصف مرعي والفرق لمحمد رحمه الله انا لو اوجبنا قيمة
الجودة فيما نحن فيه يتحقق الربوا ولا يتحقق ذلك في الزكوة لانه لا ربوا بين العبد وبين المولى ومن
جملة الادا القاصر ما اذا سلم البايع المبيع وهو مباح الدم لانه سلمه على غير الوصف الذي هو

مقتضى العقد اذ العقد يقتضي سلامة المبيع فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل
الاداء ان قتل بالسبب الذي صار مباح الدم رجع بجميع الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله لقصور الاداء
فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهم الله يرجع بنقصان العيب اذ الاداء قاصر لعيب في المحل فان حل الدم في المملوك
عيب وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر ما دام المحل باقيا فاما اذا هلك بعيب حدث عند المشتري
وهو قتل ولي الجناية لم يتقرر به اصل الاداء وقد تلف هنا بقتل احدثه القاتل عند المشتري باختياره
لكن ابا حنيفة رحمه الله قال استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذي به صار الاداء قاصرا فيحال
التلف على اصل السبب الذي به صار قال ــــ رحمه الله والاداء الذي هو في معنى القضاء الى
قوله وهذه الجملة في نكاح الجامع مذكورة اقول ــــ الاداء الذي بمعنى القضاء مثل ان يتزوج رجل
امراة على ابيها وهو عبد لغيره فاستحق الاب وجب قيمته للمراة وان لم يقض القاضي بقيمته للمراة
على الزوج حتى ملك الزوج اب المراة بوجه من وجوه الملك اسبابها لزمه تسليم اي المراة اليها لانه
عين حقها كان قبله ينبغي ان لا يجب تسليمه على الظاهر الزوج لانه ظهر انه ملك الغير فلم تكن
التسمية صحيحة قلنا كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية الا ترى انه لو تزوج امراة على عبد الغير | بمنع ٤
صح التسمية حتى اذا عجز عن تسليمه يصار الى قيمته لا مهر المثل وهذا يخالف مسئلة البيع وهي
انه اذا باع عبدا وسلمه الى المشتري واستحق من يد المشتري ثم ملكه البائع لا يلزمه تسليمه الى المشتري
وههنا لزم الزوج تسليم الاب الى المراة والفرق انه انما جاء هذا من قبل عدم انفساخ النكاح ووجود
انفساخ البيع لان الموجب للدفع هو البيع وهو قد انفسخ بخلاف النكاح فانه لم ينفسخ بالاستحقاق
فكان الموجب للدفع هو النكاح باقيا فيثبت موجبه وهو الدفع كما اشار في الجامع الكبير للصدر الشهيد
رحمه الله واذا كان كذلك لزم الزوج تسليم اب المراة اليها لكونه عين حقها الا انه اداء في معنى القضاء لان
تبدل الملك اوجب تبدل العين حكما لوجهين اجمالي وتفصيلي اما الاول فلان رسول الله صلى الله عليه
وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر ووضعته بين يديه والقدر كانت تغلي باللحم نصبا فقالت هو
لحم تصدق به علي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هي لك صدقة ولنا هدية مع ان العين واحدة
فعلم بهذا ان الملك يوجب تبدل العين حكما واما الثاني فلان تبدل الملك صفة له وبتبدل الصفة كحل
التصوق وحرمته يتبدل العين الا ترى ان الخل والخمر غير ان مع ان اصلهما وجوهرهما في كلتي الحالتين
واحد وهو ماء العنب فعلم ان تبدل الصفة تبدل العين حكما فان قيل كيف تكون تلك صدقة
لبريرة وهي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها ومولى القرشي بمنزلة القرشي في حرمة الصدقة فينبغي
ان تحرم الصدقة لها قلنا ان ثبت حرمة الصدقة في بني هاشم دون غيرهم فالمتواتر غير وارد وان ثبت

حرمة الصدقة على القرشي ايضا فنقول الرواية محمولة ان صدقة التطوع يجوز دفعها الى بني هاشم دون
الصدقة لها امارة كونها تطوعا اذ اللحم لا يتصدق به في العادة الا تطوعا او نقول ان دفع الزكوة الى المكاتب
الهاشمي يجوز لقوله تعالى وفي الرقاب فانه مطلق والاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه وبريرة كانت مكاتبة
ويحتمل ان التصدق باللحم عليها كان في حال كونها مكاتبة فيحمل عليه قوله ولهذا قلنا ولاجل ما سبق ان تسليم | اي ح
اب المراة اليها تسليم عين حقها في المسمى فكان اداء قلنا ان الزوج اذا ملكه اي اباها فلا يملك ان يمنع المراة اياه
لانه عين حقها ولكون ذلك بمعنى القضاء قلنا انه لا يعتق عليها ابوها حتى يسلمه الزوج اليها او يقضي القاضي
بالاب لها لان تسليم عينه منزلة من وجه لما سبق ان تبدل الملك تبدل العين حكما فلا تملك المراة اباها الا بالتسليم
او بالقضاء ولهذا قلنا اذا اعتق الزوج اباها او كاتبه او باعه قبل التسليم اليها صح لكونه مملوكا من وجه كما سبق
بيانه وعلى الزوج قيمة الاب ولهذا قلنا ان القاضي اذا قضى لها بقيمة ابيها على الزوج قبل ان يملك الزوج
٨٤ ثم ملكه ان حقها لا يعود الى الاب بناء على معنى القضاء لانه انتقل حقها الثابت في ابيها الى قيمته بقضاء
القاضي فلا يعود الى ابيها ولو لم يجر في تسليم الاب معنى القضاء لعاد حقها الى الاب كمن غصب عبدا
وغيبه فقضى القاضي بقيمته على الغاصب ثم حضر العبد فان حق المغصوب منه يعود الى العبد اذ ليس
في تسليم العبد شبهة القضاء وانما هو اداء محض ولهذا لو سلم الزوج اباها اليها بعد قضاء القاضي بالقيمة
لم يكن ذلك اداء مستحقا بالتسمية بل مبادلة بالقيمة التي تقرر حقها فيها حتى انها اذا لم ترض بذلك لا تجبر
على القبول بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة كذا ذكره الشيخ شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكر المصنف
رحمه الله في شرح الجامع الكبير فان استحقه رجل فقضى به له بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته فان
اشتراه الزوج من المستحق او ملكه بوجه من الوجوه فاراد ان يدفعه اليها فابت فانها تجبر على اخذه
فان طلبت هي فابى فانه يجبر على تسليمه اليها وهذه الجملة التي سبق ذكرها في هذا القسم من الاداء مذكورة
في نكاح الجامع اي الجامع الكبير فان الجامع اذا ذكر على سبيل يتصرف الى الجامع الكبير في اصطلاح الفقهاء رحمهم الله
قال ــــ رحمه الله ويتصل بهذه الجملة الى قوله على ما زعم لغوا اقول ــــ ويتفرع بالجملة التي ذكرها
من ان الاداء متنوع الى الانواع المذكورة ان من غصب طعاما فاطعمه المالك ولم يعلم ان ذلك المطعوم هو
ما غصبه منه لم يبرا عن الضمان عند الشافعي رحمه الله وقول المصنف رحمه الله طعاما اي طعاما ما يؤكل خبزا
كان او لحما مطبوخا اما اذا كان دقيقا فخبزه فاطعمه المالك لا يبرا عن الضمان بالاتفاق وانما قيد بقوله فاطعمه
المالك ليظهر موضع الخلاف فانه اذا جاء المالك الى بيت الغاصب فاكل ذلك الطعام المغصوب من غير اطعام
الغاصب المالك فانه يبرا الغاصب عن الضمان بالاتفاق وانما الخلاف في اطعام الغاصب المالك فعند الشافعي
رحمه الله في احد قوليه لم يبرا لانه ما اتى بالرد المامور به لكون الاطعام ليس باداء ما امر باداءه لانه غره بذلك
فانه انما اقدم على الاكل بناء على انه اكرم ضيفه اذ المرء لا يتحامى ولا يتانف في العادات عن مال الغير عند الاباحة

ولو علم انه ملكه ربما لم ياكله بل حمله الى عياله فاكله معهم والغرور غير مامور به شرعا فبطل كون الاطعام
ادا للمامور به نفيا للغرور قلنا ان الغاصب بريء عن الضمان لان الاطعام ادا حقيقة لان الرد واجب على الغاصب
وقد اتى به اذ عين مال المالك وصل الى يده فيخرج الغاصب عن العهده وان لم يقبض المالك لانه اتى بما
عليه والاخذ ليس بواجب على المالك حتى يبطله جهله ولو كان الاداء قاصرا انتم بالهلاك كما اذا ادى
الزيوف مكان الجياد ولم يعلم القابض حال المقبوض فهلك في يده فانه يتم الادا بالهلاك وكيف لا عين ماله
يتم الادا ههنا وهو في الاصل كامل لوصول عين ماله عينه الى يده من غير تغيير ثم هلك في يده غاية
ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد المامور به ولكن نيال المغصوب منه العين
العين المغصوبه كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب وقد مر ان المغصوب منه اذا جاء الى بيت
الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب بريء من الضمان فاما الخلل الذي
ادعاه الخصم وهو ان الغاصب غر المالك بذلك حيث لم يعلمه ان المطعوم هو ملكه الذي غصبه منه
ولو علم انه ملكه ربما لم ياكله الى اخره فانما وقع المالك في ذلك لجهله بان هذا طعامه والجهل لا يبطل الادا
الادا لانه ليس بعذر اذ هو في موضع الجلا لان الغاصب ظالم وتوقع الاحسان من الظالم جهل واضح
وكذا الجهل المعهود وهو الجهل في موضع الجلا لا عارا فكيف يكون عذرا ولان الاخذ غير واجب على
المالك حتى يبطله جهله والادا والرد واجب على الغاصب وهو قائم بالرد فيخرج عن العهده لانه
اقام ما عليه وجهل المالك لا يضر لانه لا يمس المامور به شيء واذا كان كذلك فكيف يكون جهل المالك
بان ذلك الطعام ملكه عذرا في تبديل اقامه الفرض اللازم وابطال ما وجد منه وهو الرد الى
المالك اذ رد العين الى المالك فرض لازم ولو تصرف المالك في ملكه مع جهله انه ملكه لم يمنع ذلك
صحة تصرفه الا ترى ان من يشتري عبدا ولم يقبضه فقال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا
واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه وجعل ذلك قبضا ولزمه الثمن
لكونه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحه ما وجد منه فكذا ههنا واما الغرور فما كان
الا في اخبار الغاصب بان هذا طعامي واداء الواجب انما هو في وضع الطعام بين يدي المالك
وتمكينه منه ولا خلل في ذلك فيكون الغرور في غير الواجب وهو الادا والتمكين ثم الموقع في الغرور
وهو الجهل كما سبق فلا يكون عذرا والعادة التي ذكرها وهي الرغبه في اكل مال الغير وعدم التحامي
عنه فهو مخالفة للديانة الصحيحة فكان لغوا والتاييد بالصحة لان الموضع موضع الاباحه فلا يكون
تناول مال الغير مخالفه للديانة مطلقا بل كان ذلك مخالفه لديانة المتقي المحترز عن الشبهة غاية الاتقا شبهة
والتحرز رجوعا الى قوله صلى الله عليه وسلم كل من كد يمينك وهذا لانه لا يعلم يقينا عدم شبهة الحرمه
في ماله نفسه وتعلمه في ما اكتسبه بنفسه فلذلك من عاده المتقين غاية الاتقا ان لا يحفوا الظاهر

الحل

الحل بل يتفحصون غاية التفحص ويحترزون عما فيه وهم شبهه الحرمة وذلك لا يحصل في تناول مال الغير
بمجرد الاباحة فلذلك كان تناول مال الغير اكثر مما يحترز من مال نفسه لانه لا يجوز له ان يفعل في مال الغير ما يجوز
له ان يفعل بمال نفسه والعادة انما تعتبر اذا لم تكن مخالفه للديانة واذا كان كذلك لا يكون شرعه العادة مبطلا
للادا الواجب الذي هو الادا الكامل لان عين صاحب الحق وصلت اليه من غير نقص كما ذكرنا وما كان واجبا في
الايصال تصرف الى الواجب وان اوصله باي طريق كان ثم هذا الخلاف ايضا فيمن غصب ثوبا ثم كساه الغاصب
المالك فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه فلا شيء له على الغاصب عندنا خلافا له كذا في المبسوط قال [redacted] رحمه الله
واما القضا بمثل معقول الى قوله تخيرناه بين الوجهين اقول لما فرغ من بيان انواع الادا المتعلقه بحقوق
العباد شرع في بيان انواع القضا المتعلقة بحقوقهم فقال واما القضا بمثل معقول الى اخره اعلم ان القضا
المذكور على ثلاثه اقسام قضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضا هو في حكم الادا اما الاول فمثل ضمان ٨٥
المغصوب عند الاتلاف فان الغاصب يودي ما لا من عنده هو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب
فكان قضا لا ادا لكنه بمثل معقول وهذا القسم الاول نوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة
ومعنى وهو في المثليات كالمكيل والموزون وانما الاصل في ضمان العدوان في باب الفروض تحقيقا وائم
لحق جبر المتلف عليه حتى كان المثل صورة ومعنى بمنزلة الاصل من كل وجه فكان ذلك سابقا على المثل معنى
لا صورة لانه اتم في المقصود واذا كان كذلك فلا يصار الى المثل معنى الا عند الضرورة كما لا يصار
الى المثل الا عند تعذر رد العين حتى لو اراد ادا القيمه مع وجود المثل في ايدي الناس كان للمغصوب
منه ان يمنع من قبوله واذا انقطع من ايدي الناس فحينئذ تتحقق الضروره فيعتبر المثل معنى وهو القيمة
ويسقط اعتبار المثل صوره لتحقق فواته وانما عد تسليم القرض من باب القضا لان الادا الكامل لما
فيه ممكن وهو رد عين المقبوض اذا كان موجودا عند المستقرض فاما اذا انفق فانما يلزمه مثلها
انفقه فكان قضا بخلاف قضا الديون فانه من باب الادا الكامل لان رد عين المقبوض غير متصور فيه
فقام القضا مقام الادا لو الكامل ضرورة فان قيل ينبغي ان يكون القرض قضا يشبه الادا لانه
قضا من حيث الحقيقة وادا من حيث الحكم لان القرض اعاره فيكون المودي عينه حكما ضروره جريان
الربوا في النقد بالنسيئة فيصير كتكبير العيد في الركوع فانه قضا يشبه الادا وكذا السوره اذا
فاتت عن الاوليين فقريت في الاخريين قلنا التكبير في الركوع ادا من وجه لان محل الادا باق من
وجه كما سبق بيانه وكذا قراءة السورة في الاخريين فلذلك كان قضا فيه معنى الادا اما ههنا فقد
فات محل الادا بعد الانفاق من كل وجه فلم يكن له شبه بالادا فذكر في قسم القضا المحض وانما جعل المودي
في القرض غير ما قبض حكما للضرورة قضا حاجات الناس وما ثبت بالضروره يتقدر بقدر الضرورة
فلم يظهر في كونه ادا واما المثل القاصر فالمثل معنى لا صورة كالقيمه فيما له مثل اذا انقطع مثله كالرطب

ونيما لامثل له كالحيوان لان حق المستحق في الصوره والمعنى لكن الحق في الصوره قد فات للعجز عن القضا
به اذ لا مثل له اولانه انقطع مثله صورة فبقي الحق في المعنى ولاجل ان المثل الكامل وهو المثل صوره ومعنى
مقدم على المثل معنى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا قبل البراء ان القاطع
يقطع ثم يقتل ان شا الولي لان القطع ثم القتل مثل كامل لانه مثل للاول صورة ومعنى والقتل دون
القطع مثل قاصر لكونه مثلا معنى لا صورة فيكون الراي الى الولي في ذلك وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يقتل القاطع ولا يقطع يده لان القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق من القاتل لموجب القطع
وهو ازهاق الروح بالسراية نظرا الى غرض القاطع والا لما كان مباشر القتل بعده فعلم بذلك ان مراده من
قطعه قتله فكان امر الجنايه وشانها وهي تؤول الى القتل نظرا الى غرض القاطع والا لما كان مباشر القتل
بعده فعلم بذلك واذا كان كذلك فالقتل من الولي مثل كامل فلا يصار الى القطع وقلنا هذا كما ذكرتم من
جهة المعنى اما من جهة الصوره في باب جزا الفعل فليس كذلك لان التشفي انما يتعلق بصوره فعل
الجاني الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع وهو السرايه لان بعد القتل لا يمكن سراية القطع الى القتل
فكان قتله بمنزلة البرء من القطع من حيث ان المحل يفوت فلا تتصور السراية بعد فوات المحل فيجعل كالبرء
من هذا الوجه ولان القتل عله مبتداة اي مستقله لازهاق الروح حالة حكم الجزا فوق الاول وهو
وهو القطع حتى اذا كان القاتل غير القاطع بان قطع يده شخص وقتله اخر كان القصاص في النفس على
القاتل خاصه والارش على القاطع فعلم بذلك ان القتل يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لموجب القطع
لما سبق بيانه اولان القتل بعد القطع يكون اتماما للفعل الاول لان قطعه يحتمل ان يسري فيموت
من قطعه فكان قتله بعد القطع محققا لتلك السرايه وهذا لانه يحتمل ان يكون مراد القاطع من القطع
القتل فكان قتله بعد ذلك محققا لموجب القطع فكانت الجنايتان متحده من هذا الوجه وعلى تقدير محو اثر
القطع كانت الجنايه متعدده فلذلك خيرنا الولي بين الوجهين ان شا مال الى وجه التعدد فيقطعه
ثم يقتله كما لو برا ثم قتله وان شا مال الى وجه الاتحاد فيقتله ابتدا من غير سابقة القطع والمثل
واجب في الضمان والاول هو المثل الكامل والثاني هو القاصر وانما قال رحمه الله في باب جزا الفعل
لان في باب ضمان المحل لا يراعى الصوره فان من قطع احدى قوايم دابة انسان ثم اتلفها يجب
على المتلف قيمة الاتلاف فحسب ولو كانت الصوره معتبره لكان ضمان النقصان واجبا ثم القيمة
بالاتلاف وقال في مختصر الحاكم ولو كان لكل واحد من الجنايتين جان على حده وهما جميعا عمدا او
خطا او احدهما عمد والاخر خطا اخذ كل واحد منهما بجنايته واثر المحو ثابت في غير هذا ايضا فانه
اذا ادمى انسان الى الصيد بدون التسميه وجرحه ثم ادركه حيا وذكاه يحل فعلم بان الفعل
الثاني ماح اثر الفعل الاول ولو لم يمح لما حل بالتذكية واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى

فصار

الكامل
العاشر
شرح البزدوي

٨٦

لما ان لها صنعا وهو الكسب ثم انه تعالى شرع ابتغا الابضاع بالمنافع كرعي الغنم بقوله تعالى على ان
تاجرني ثماني حجج ولهذا جاز ان يتزوج الرجل امراه برعي غنمها سنه ويجوز ذلك مهرا لها واذا كان كذلك كانت المنافع
متقومة عند العقد بالتراضي اذ لولا ذلك لما جاز رعي الغنم مهرا لان شريعة الابتغا انما هو بالمتقوم ولا يقال
ان المنافع جعلت امثالا للاعيان في باب العقود ولم يعتبر التفاوت الفاحش بينهما فكذا لا يعتبر ذلك في ضمان
العدوان وتجعل المنفعه مثلا للعين لانا نقول هذه المقايسة باطله لان للرضا اثرا في ايجاب اصول الاموال
كالمبيع وفضولها كالثمن الا ترى ان المال يجب بالشرط مقابلا بغير مال كاعتاق العبد على المال وخلع المراه
عليه وكبدل الدم ويجوز بيع عبد قيمته الف درهم بالوف فثبت اصل المال في المسله الاولى والفضل في
الثانيه بالتراضي والرضى ليس بموجود في ضمان العدوان فلا يثبت شي مما ذكرناه بالعدوان وهذا قياس
لا يقوم الا بوصف تقع به المفارقه بين الاصل والفرع وهو وجود التراضي في باب العقود وعدمه
في باب العدوان وكل قياس هذا شانه فهو باطل على ما سيأتي بيانه في باب القياس وذلك مثل قول بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وكذا
قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل الكتابه وفي بعض نسخ هذا الكتاب مكان
ما سبق بيانه لان التقوم لا يسبق الوجود الى اخره اي لان تقوم الشي لا يسبق وجوده وبعد وجوده
لا يسبق احرازه واقتناءه فلا يثبت تقوم الاعراض وهي المنافع الا ان يثبت لحرازها اي احراز الاعراض
بولاية العقد حكما شرعيا بنا على جواز العقد فلا يثبت تقوم الاعراض المنافع في غير موضع العقد
ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقام المنافع للحاجة الى ذلك وهذه الحاجة انما تتحقق
في العقد فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان الا ترى ان ضمان العقد جائزا كان او فاسدا
يجب بالتراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين فانه اذا غصب جيدا يجب عليه ضمان الجيد الى
غيره من اعتبار اوصاف العين في الضمان الاصلي لا يمكن ايجاب الضمان عليه نحو اهدار الصوره فيما لا مثل
له والرجوع الى الاوصاف يمنع تقوم المنافع لان ضمان العدوان يستدعي المماثلة لانه ضمان جبران
فيقتضي جبر ما فات لا زائدا عليه اذ لا جبر في الزائد على الاول ضرورة ومال الغاصب
معصوم مضمون فيصان عن الهدر كمال المغصوب منه فلا يزاد على الغاصب في الضمان الا ضمان
العقد فلا يعتمد اوصاف العين حتى لم يعتبر فيه المماثله لما عرف من انه عقد مرابحة واسترباح
وطلب المماثله يفوت هذا المقصود الذي شرع العقد لاجله فلم تعتبر المماثله ولان التفاوت بين
ما يبقى ويقوم العرض وهو العين وبين العرض القائم بما يبقى وهو المنفعة تفاوت فاحش
فلا يصلح العرض مثلا لما يبقى معنى بحكم الشرع في ضمان العدوان بخلاف ضمان العقد لان شرعية

٨٦

بدل
وكل

بدل
اي لان

العقود بنيت على الوسع والامكان والتراضي باعتبار الحاجة الى العقود فلم يعتبر فيها التفاوت
واعتبر ذلك في ضمان العدوان فان قيل يرد على هذا الخضراوات فانها غير باقية وتضمن بالاعيان
الباقية مع انه لا مماثلة بين الباقي وغير الباقي قلنا المماثلة بين الخضراوات وبين الاعيان الباقية موجوده
في اصل البقا فان كلا منهما قايمة بنفسها غير انهما اختلفتا في مقدار البقا والحكم لا يتعلق بمقدار
البقا لان ذلك لا نهاية له فانه متفاوت في نفسه فعلق الحكم باصل البقا نفيا واذا كان كذلك
فاعتبر التفاوت في ضمان العدوان وسقط اعتبار ذلك في ضمان العقود الا ترى ان اعتبار هذا
التفاوت بين العين والمنفعة في باب ضمان العقد يبطل الضمان اصلا واعتباره في ضمان العدوان
لا يبطله اصلا بل يوخره الى دار الجزا وهي الدار الاخره لانه انما بطل الضمان في العدوان حكما لعجزنا
عنه لانا لم نجد مثلا للمنفعة كشتم المروضر به الذي لا قصاص فيه حيث لا نجد له مثلا لعدم الضمان
في نفسه وضرر التاخير دون ضرر الاهدار والا ترى ان اهدار التفاوت بين العين
والمنفعة يوجب ضررا لازما بالغاصب في الدنيا والاخره وهو اسقاط حرمة ماله ان اوجبنا
الضمان وان لم نوجب الضمان لم نهدر حق المغصوب منه بل نوخره الى الاخره كما مر ولم يحب التميز
بين الجايز والفاسد في ضمان العقود لان العقود تجري بين العوام غالبا وهم لا يميزون بينهما فلو
وجب التمييز بينهما لادى الى الحرج وهو مدفوع شرعا فلم يعتبر ما يودي الى الحرج فيما شرع لدفع الضرر
والحرج لئلا يعود على موضعه بالنقض ولان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا بنفسه ليعرف حكمه موضوعه صح
من عينه فلا بد من ان يجعل حكمه مردودا الى الجايز في حكم الضمان فثبت هذا الحكم فيما يترتب على
العقد من الضمان جايزا كان او فاسدا ثم اعلم ان لما ذكرناه من ان منافع الاعيان لا تضمن صورتين
غصب المنافع واتلاف المنافع فاما غصب المنافع فهو ان يغصب عبدا او يمسكه اياما ولم
يستغله ثم رده الى مولاه واما اتلاف المنافع فهو ان يستخدمه ويستغله ثم يرده الى مولاه
فعندنا لا يضمن شيئا في الصورتين وعند الشافعي رحمه الله يضمن فيهما ولكن بينهما تفاوت
عنده في موضع اخر فانه اذا غصب الحر وامسكه اياما لم يضمن منافعه لان الحر في يد نفسه
واما اذا استخدمه فاتلف عليه ضمن وفي العبد يضمن في الصورتين ثم هذه المسئلة مبنية على
اصلين مختلف فيهما بيننا وبينه احدهما ان المنافع زوايد تحدث في العين شيئا فشيئا وزوايد
المغصوب ليست مضمونة على الغاصب عندنا مضمونه عنده والثاني ان الغصب الموجب
للضمان عنده يحصل باثبات اليد واليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين وعندنا لا يتحقق
الغصب الا بيد مفوتة ليد المالك وذلك لا يتحقق في المنافع لانها لا تبقى وقتين فلا
يتصور كونها في يد المالك ثم انتقالها الى يد الغاصب حتى تكون يد الغاصب مفوتة يد المالك

فلذلك

فلذلك لا نضمن المنافع بالغصب عندنا كذا في المبسوط وغيره قال ـــــ رحمه الله فاما
القصاص بمثل غير معقول الى قوله بل حسنا اقول ـــــ القصاص مثل غير معقول المعنى بمثل غير المال
المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كالنفس تضمن بالمال في الخطا فان المال ليس بمثل للنفس
لا صورة ولا معنى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان الادمي مالك مبتذل لما سواه والمال
مملوك مبتذل فلا يتشابهان ولان الادمي مفضل على كثير من المخلوقات بدون صفة الاسلام
ومعها مفضل على جميع البرية لقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اوليك هم خير البرية ولما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل ان البشر افضل ام الملايكة فقال البشر وقرا قوله تعالى اوليك
هم خير البرية وفي كون البشر افضل من الملايكة تفصيل واختلاف يعرف في موضعه واذا كان
المال كذلك فلا يكون المال المخلوق لاقامة مصالح الادمي مماثلا لنفسه الفاضلة ولاجل ان ضمان
غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضا بمثل غير معقول قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند
٨٧ احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول صورة وهي جز الرقبة ومعنى وهو ازهاق الروح
وهو اي القصاص الى الاحيا الذي هو المقصود بالنص وهو قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
اقرب لان الاحيا انما يتحقق في القصاص لا في المال وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم
قتل مهلهل باخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وايل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة
ويقع بينهم التناجز فلما جا الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حيوة اي حيوة او نوع من الحياة
وهي الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل لانه اذا هم بالقتل
نعلم انه يقتص منه فارتدع سلم صاحبه من القتل وسلم هو من القود فكان القصاص سبب
حيوة نفسين وانما قيد بقوله مثلا احترازا عن شرعيه المال صلحا فان لولي القصاص اخذه
صلحا واذا كان المال ليس بمثل للنفس صورة ومعنى فلم يجز ان يزاحم القصاص ما له مثل
له صورة ومعنى وهو المال وفيه نفي لقول الشافعي رحمه الله فان له هنا قولين في قول يوجب
القتل العمد احد الشيين اما المال واما القصاص ويتعين احدهما باختيار الولي وفي القول القاتل
الاخر موجبه القصاص الا ان للولي ان يختار اخذ الديه من غير رضا القاتل ولما كان المال احد عفوه
احد موجبي القتل العمد لم يصح المريض مرض الموت في حق المال لان العمد عنده يوجب المال ولا
وصيه للقاتل واما في حق القصاص فصحيح كذا في المبسوط وانما شرع اي المال عند عدم المثل
وهو فيما اذا قتل خطا بنص لا يعقل منه الا صيانة دم المقتول عن الهدر وقوله منه بدل الاستهلاك القاتل
من صيانه اي وانما شرع المال في الخطا منة من الشارع على القتيل فان سلمت له نفسه لعذر الخطاء
وللقتيل اي وعلى القتيل وان كان من ضمن بدليل قوله على القاتل بان لم يهدر حقه اي دمه كما هو

في بعض النسخ ولما سبق ان تضمين غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضاء لمثل غير معقول
قلنا اذا قتل رجل رجلا عمدا فادعى القاتل ان ولي المقتول قد عفى عن القصاص و شهد الشهود
بذلك وقضى القاضي به حتى بطل القصاص ثم رجع الشهود عن شهادتهم ان الشهود لا تضمن القصاص
اولياء بتنبيها زعم شهودهم الباطلة على العفو عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وكذا اذا قتل القاتل من
ليس بولي للمقتول لا يضمن هو لولي المقتول الاول شيئا بسبب قتله القاتل لان القصاص الثابت
للولي ليس بمتقوم بدليل ان احد الاولياء اذا عفا عن القصاص وابطل حق الباقين فيه لا يضمن لهم
شيئا ولو كان متقوما لضمن كعبد بين جماعة اعتقه احدهم واذا كان كذلك فلم يكن المال المتقوم مثلا
له صورة ومعنى فلا يضمن به وانما شرعت الدية في القتل الخطأ صيانة لدم المقتول عن الهدر
كما مر ولا دم هنا يستحق الصيانة عن الهدر لان الثابت ههنا مجرد حق استيفاء القصاص وليس
له مثل صورة ومعنى فلا يضمن وانما اعاد قوله وانما شرعت الدية لاعادة قوله فلم يكن له مثل صورة
ومعنى لتعليل مسألة اخرى ذكرنا وقوله والعفو لا ينفي العفو هدرا وتقرير الجواب انه مندوب
اليه شرعا فكان جائزا ان يقصد راى القصاص بل كان هدره حسنا كقضاء للعفو قال
رحمه الله ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن الى قوله فاشبه الغصب اقول ولاجل ان
تضمين غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول قلنا اذا شهد شاهدان انه طلق امراته
ثلاثا او بائنا بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا للزوج شيئا عندنا وكذا اذا
قتل رجل منكوحة انسان لا يضمن للزوج شيئا عندنا بما فوت عليه من ملك النكاح وعند الشافعي
رحمه الله يضمن القاتل والشهود له مهر المثل في الصورتين وكذا المراة اذا ارتدت بعد الدخول
لا تضمن هي عندنا للزوج شيئا بسبب ردتها لان الفائت في هذه الصور هو ملك البضع ليس
بمال متقوم فلا يكون المال المتقوم مثلا له صورة ولا معنى وهذا لان ملك النكاح مشروع
للسكن والنسل والمال يبذل لاقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة ولان الملك عبارة عن
القدرة او الشد والربط او الاختصاص بالمطلق الحاجز وكيف ما كان لزوجها مهر المثل لان
البضع متقوم بدليل تقومه عند الدخول في ملك الزوج فيتقوم عند الخروج ايضا لانه الخارج
من ملكه عين ما دخل في ملكه والمتقوم مضمون بالاتلاف قلنا انما تقوم بالمال بضع المراة عند
الدخول تعظيما لخطر البضع وعظمته لكي يكون مصونا عن الابتذال والامتهان ولا يملك مجانا فاما
تملكه كذلك لا يكون له خطر والبضع محل ذو خطر كالنفوس اد النسل يحصل بسببه ووقت الملك
هو وقت الاستيلاء على المحل باثبات الملك فكان الخطر للمملوك لا غير فيكون هو المتقوم اظهارا
لخطره فاما الملك الوارد على البضع وهو ملك النكاح وحل الاستمتاع فلا خطر له ولا تقوم لان

ذلك الملك لم ينتقض بشيء ولا يحتاج الى الاجبار بالمال فلا يجب الضمان على من ابطل ذلك الملك
الذي هو غير متقوم وعلى هذا صح ابطال ملك النكاح بالطلاق بغير شهود ولا ولي ولا عوض لان
ابطال ذلك بالطلاق غير محتاج الى الشهود والولي والعوض لكون الملك الوارد على البضع غير خطير
وليس كذلك النكاح بغير شهود وعوض فانه لا يصح وكذا بغير ولي في صورة الصغيرة وفي غيرها
ايضا عند من يقول به ولهذا لم يجعل له اي للبضع حكم المتقوم عند الزوال لان المال الذي وجب على
الزوج عند النكاح انما وجب لجبر نقصان حل بالبضع بكونه مملوكا ووقت زوال الملك هو وقت
عدم التعرض للبضع بل الزوال اطلاق له فلا يجب عند زوال الملك عنه شيء لانه لا يحتاج الى الجابر
لعدم النقصان واذا كان كذلك فلم يجعل للبضع حكم التقوم عند الزوال الا ترى ان الزوج لا يملك عليها
وانما يبطل ملكه عنها ونفس ذلك خطر وشرف فلا حاجة الى تقومه وقوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق
٨٨ قبل الدخول الى اخره جواب عما يقال ان الشهادة بالطلاق قبل الدخول توجب عند الرجوع عن
الشهادة ضمان نصف المهر للزوج على الشهود مع ان البضع غير متقوم عند الخروج كما قلتم وتقرير
الجواب ان ضمان نصف المهر في تلك الصورة لم يجب قيمة للبضع الا ترى ان مهر المثل لا يجب كاملا
وهذا دليل على ان نصف المهر به ليس بضمان لقيمة البضع اذ لو كان كذلك لوجب مهر المثل تاما كما قال
الشافعي رحمه الله لان ذلك قيمة البضع وجبر النقصان بقيمة القيمة الا ترى ان من غصب عبدا قيمته
الف درهم وثمنه مائة درهم فان على الغاصب عند الهلاك الفا لا مائة باعتبار القيمة فعلم
ان ما وجب من نصف المهر لم يجب قيمة للبضع وانما وجب للاتلاف وذلك ان المسمى الواجب بعقد
النكاح لا يستحق تسليم ذلك المسمى عند سقوط تسليم البضع كما اذا مكنت ابن زوجها
من نفسها او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول فانها لا تستحق المهر وههنا قد فات المعقود
عليه عن الزوج قبل التسليم بسبب ليس هو من قبل الزوج بل من قبل الشهود فلا يجب على
الزوج شيء كالمبيع اذا مات قبل القبض لا يجب على المشتري لانفساخ البيع ولما اوجب الشهود على الزوج
تسليم نصف المهر مع فوات تسليم البضع كان ذلك الايجاب قصرا ليد الزوج عن ذلك المال
الذي هو نصف المهر وتفويتا على الزوج يده في ذلك فكانهم غصبوا ذلك المقدار وهو نصف
المهر من الزوج فيجب عليهم ضمانه كذلك لا لقيمة البضع اذ لم يجعل له حكم التقوم عند الخروج والزوال
كما مر وانما وجب نصف المهر بالطلاق قبل الدخول بطريق المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة
فيوجب سقوط جميع المسمى وقيل الاشكال الذي مر ذكره يورد على اصل الشافعي ايضا ثم
انه حيث لم يقل بوجوب قيمة البضع تامة على الشهود مع انهم ابطلوا ملك النكاح وهو متقوم عنده
وجوابه ان المهر بتمامه مسلم للزوج لان بالشهادة بالطلاق قبل الدخول سلم للزوج براءة نصف

بالنص

المهر ويرجع ايضا على الشهود بالنصف فيسلم له الكل قال رحمه الله واما القضا الذي في حكم الادا الى قوله فلم تعتبر عند القدرة اقول القسم الثالث من القضا هو القضا الذي في حكم الادا وذلك مثل رجل تزوج امراة على عبد بغير عينه اوادى قيمته اجبرت المراة على القبول وكان ادا القيمة قضا في حكم الادا لان العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف فكان معلوما من وجه مجهولا من وجه وانما يصار الى القيمة عند العجز عن تسليم الاصل وهو العبد المطلق فصح تسليم الاصل من جهة انه معلوم الجنس والعلم يثبت القدرة على التسليم واحتمل العجز على الادا من جهة انه مجهول الوصف والجهالة تثبت العجز فان ادى الاصل صح باعتبار كونه معلوم الجنس ويكون ادا للمسمى بتسليم عبد وسط ولهذا اجبر المراة على القبول عملا بجهة الادا كما لو كان ادا من كل وجه وهو في تسليم العبد المعين اذا كان مسمى وان اختار جانب العجز عن الادا باعتبار جهالة الوصف وجبت قيمة العبد لتعذر تسليم عين المسمى لجهالته وكان تسليمه قضا في حكم الادا كما مر لا ادا في حكم القضا او وجود حد القضا فكان جانب القضا فيه راجحا ولما كان الاصل وهو العبد المطلق لا يتحقق اداوه الا بتعيينه لامتناع اداء غير المعين ولا يثبت التعيين الا بالتقويم صار التقويم من هذا الوجه اصلا لا خلفا فصارت قيمة العبد المذكور مزاحمة للمسمى بجهالة الاصالة المذكورة فاجبرت المراة على القبول اذا اتى الزوج باتيهما كان بخلاف العبد المعين اي المعين اذا كان مسمى او المكيل او الموزون اذا كان موصوفا او معينا لان المسمى معلوم بعينه او وصفه من غير تقويم فصارت قيمته قضا محضا لصيرورته معنى الادا فلم تعتبر القيمة عند القدرة على تسليم المستحق وهو العبد المعين فلا تجبر المراة على قبولها الا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما في ضمان الغصب قال رحمه الله ومن قضيه الشرع في هذا الباب الى قوله غير موجب بخلاف اقول لما ذكر صفة حكم الامر شرع في بيان صفة المامور به فقال ومن قضيه الشرع في هذا الباب الى اخره اي ومن مقتضى حكمه الامر في باب الامر ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكون حكم الامر ما مورا به والامر حكيم لا يامر بالقبيح وانما يامر بالحسن لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشا ولان صح المامور به يستلزم لامر محال وهو ان المامور به واجب الاقدام والقبيح واجب الاعدام فلو كان المامور به قبيحا لكان الشي الواحد في حالة واجب الاقدام والاعدام وهو محال ولم يثبت ذلك الحسن بمقتضى اللغة اذ الامر لغة يتحقق في الحسن والقبيح جميعا لتناول التصاريف الا ترى ان الامر كما جا من اسن وهدى جا من كفر وعصى ولانه لو كان مقتضيا كذلك لكان الكفر والسفه والعبث حسنا اذا قيل اكفر ونحوه وكذا لم يثبت بمقتضى العقل لان العقل غير موجب حسن الشي ولا قبحه بخلاف عندنا خلافا للمعتزلة لما

تسليمه

ماسيأتي

سياتي بيانه ان شا الله تعالى بل العقل آلة لمعرفة حسن الاشيا وقبحها وانما عرف حسن المامور به بالشرع لا غير لما عرف ان التحسين والتقبيح عندنا شرعي لا عقلي ولانه ورد النسخ في بعض المامورات من نحو امسالة الزواني في البيوت والعفو والصفح من الكفرة المحاربين وجواز الصلاة بالتوجه الى بيت المقدس ولو كان الحسن فيه عقليا لما ورد من النسخ على خلافه لان العقل لا يتبدل لكون حسنه ذاتيا ولانه ورد الامر فيما لا يدرك اصلا بالعقل كذبح الاضحيه واذا كان كذلك فكان حسن المامور به شرعيا وهو من مدلولات حكم الامر عندنا وعند الاشعري من موجبات الامر لانه لا حظ للعقل عنده من معرفة الحسن والقبح وبالامر والنهي فان قيل الحسن للمامور به اما ان يكون بعد وجوده او قبل وجوده لا سبيل الى الاول لان المامور به انما هو الفعل وهو عرض والحسن ايضا عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض ولا سبيل الى الثاني لانه قبل الوجود معدوم لا يقبل الحسن ولا القبح فلا يستقيم حينئذ وصف المامور بالحسن ولا بالقبح فلا يستقيم حينئذ قلنا نختار الامر الاول ونجيب عما ذكرتم من المحذور بان في قيام العرض بالعرض لا بد من الانتها في الاخرة الى الجوهر اذ لا بد للعرض من محل جوهري فيكون الكل في حيز الجوهر وهو الاصل فالكل قايم به واذا كان كذلك كان الحسن بعد وجود المامور به قايما بالجوهر وهو الفاعل كقيام الفعل به لا بالعرض وقيل ان الفعل يوصف بكونه واجبا ومندوبا ومحرما لدخوله تحت ايجاب الله تعالى وندبه ونحوه كالوصف بكونه حادثا لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث بحدوث قايم به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر وانه يودي الى التسلسل وهو باطل فكذا نقول فيما نحن فيه ان الفعل حسن لدخوله تحت تحسين الله به وحينئذ يجوز اتصاف المامور به قبل وجوده بصفة الحسن والقبح كوصف المعدوم بكونه مخبرا عنه اذا قلت المعدوم غير ثابت او متميز قال رحمه الله وهذا الباب بيان صفة الحسن للمامور به الى قوله وهذا القسم يسمى جامعا اقول المامور به في حق الحسن نوعان في باب بيان صفة الحسن للمامور به وهما حسن لمعنى في نفسه بمعنى ان موجب الحسن للمامور به في ذاته لا في غيره وحسن لمعنى في غيره والنوع الاول ثلاثة اقسام قسم لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن في حال من الاحوال لان حسنه في ذاته فلا يسقط هو عنه لعدم سقوط المامور وهو يعد رمع المامور به كالتصديق بالقلب في الايمان بالله تعالى على ما ياتي ذكره وقسم يقبل سقوط هذا الوصف عن المكلف في بعض الاحوال بمعنى ان التكليف به يسقط لان حسنه يسقط عنه لان حسنه لذاته فلا يتصور الانفكاك عنه لكنه يحتمل سقوط التكليف به بعارض وذلك كالاقرار فانه يقبل سقوط وصف الحسن

٨٩

نحسين الله

عنه على معنى انه لا يجب على المكلف الاقرار عينا في حالة الاكراه ثم لا يلزم من عدم السقوط
الا باحد من الجائز ان تسقط صفة الحسن ثم لا تباح الاظهار ولهذا صارت العزيمة عند الاكراه
الصبر لانه ما صار الاظهار مباحا وسقطت صفة الحسن حتى رخص للمكره الاظهار وقسم منه ملحق
بالحسن لمعنى في نفسه لكنه مشابه للذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة اقسام ايضا قسم منه ما حسن [illegible] ولا
يتادى بالجمعة به وقسم منه ما حسن لمعنى في غيره لكن ذلك الغير يتادى بنفس المامور به كالجهاد فانه
في نفسه تعذيب عباد الله لكنه حسن لقهر الكفرة وقهرهم يحصل بالجهاد واذا كان كذلك كان نسخا
بما حسن لمعنى في نفسه منه حسن لحسن في شرطه وهو كون القدرة شرطا فيه بعد ما كان حسنا
لمعنى في نفسه او لمعنى في غيره ويجوز ان يكون الشيء حسنا لمعنى في نفسه وحسنا ايضا لمعنى في غيره كما اذا
قال والله لاصلين ظهر اليوم كان الظهر حسنا باعتبار انه مامور به وحسنا ايضا باعتبار معنى
وهو البر في يمينه تعظيما لاسم الله تعالى وله نظير ايضا في الحسيات وذلك كامرأة حسنا في نفسها
خلقة ثم اذا لبست اثوابا فاخرة وزينت نفسها كانت حسنة في نفسها وحسنة لمعنى في غيرها
ويسمى هذا القسم جامعا لكونه جمع النوعين وهما ما حسن لمعنى في نفسه وما حسن لمعنى في غيره
فصار جامعا حسنين حسنا في نفسه وحسنا في شرطه وذلك كالايمان بالله تعالى والصلاة
فان ذلك حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وانما اورد هذا القسم
في النوع الثاني مع انه جامع للنوعين لحصول الزائد من الغير فكان مناسبا للنوع الثاني لكن هذا
الغير لا يختص بالنوع الثاني بل يشمل النوعين فيسمى جامعا واذا كان كذلك ثبت ان المامور
به في صفة الحسن على ستة اقسام وبيان الانحصار فيها هو ان المامور به في صفة الحسن اما
ان يكون حسنا لمعنى في نفسه او في غيره والاول اما ان يعرف حسنه بمجرد العقل بالنظر في
وضعه من غير واسطة الشرع كالايمان والعدل والاحسان او بالشرع بغير واسطة حقيقة
او حكما كالصلوة وكالزكوة والصوم والحج والثاني ان ذلك الغير اما شرط اولا والثاني اما ان
لا يتادى بما قبله بل بما بعده بفعل مقصود او يتادى بفعل المامور به والاول هو ما حسن
لحسن شرطه قال رحمه الله اما الضرب الاول الى قوله دلالة على التصديق اقول اما
القسم الاول من النوع الاول فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته فانه حسن لمعنى في عينه
لان فيه اقرارا بوحدانية الله تعالى وبربوبيته وانقيادا للخالق الرازق وانه حسن
في نفسه غير ان الايمان نوعان الاول تصديق بالجنان وهو ركن لا يحتمل السقوط اي سقوط
وصف الحسن بحال حتى اذا بدله بضده بسبب عذر الاكراه لم يعد ذلك منه كفرا بشرط
ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان وهذا لان اللسان ليس بمعدن التصديق اذ لو كان معدنا

للتصديق

للتصديق اذ لو كان معدنا للتصديق للزم ان يكون اقرار المنافق لانهم قالوا نشهد انك لرسول
الله وقال تعالى في مقابلة شهادتهم والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فعلم ان اللسان ليس بمعدن
للتصديق وانما هو معبر عما في القلب فيكون هو دليل التصديق ولكن تركه للبيان عما في القلب فيكون
من غير عذر يكون دليلا على فوات التصديق فكان الاقرار ركنا دون الاول وهو التصديق
لان التصديق لا يحتمل السقوط بحال مع بقاء الايمان والاقرار يحتمله في وقت من الاوقات وهو
وقت الاكراه فكان الاقرار ادنى من التصديق واعلى درجة من سائر العبادات فصار التصديق
والاقرار ركنين في ماهية الايمان الا ان التصديق اعلى الركنين فكان كالقيام مع القراءة في حق الصلاة
فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به وترك البيان عن ذلك باللسان من غير عذر لم يكن
٩٠ مومنا عند المحققين من الفقهاء رحمهم الله تعالى لكون الاقرار باللسان عندهم ركن الايمان لكنه يحتمل
السقوط بعذر الاكراه وعند المتكلمين يكون مومنا فيما بينه وبين الله تعالى وقال المحققون
من اصحابنا رحمهم الله ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في
الدنيا حتى ان من صدقه بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله تعالى لوجود التصديق غير مومن
في احكام الدنيا لعدم الاقرار ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان بان كان معتقل اللسان
وكان مختارا في التصديق لا ملجا وذلك قبل ظهور الباس وقبل ان يرى ملائكة العذاب كان مومنا
بالاجماع ان تحقق ذلك اي عدم مصادفته الوقت المذكور وانما ذكر رحمه الله تحققه لحرف ان الندرة
ذلك التحقق قوله وكالصلاة هو نظير القسم الثاني من النوع الاول وهو ما حسن لمعنى في نفسه
لانها حسنت لمعنى في نفسها فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم لما عرف ان الصلاة
اجمع خصلة من خصال الدين في تعظيم الله تعالى وهذا لان المصلي اولا الطهارة سرا وجهرا ثم
جمع الهمة واخلاء السر عن غير الله تعالى ونفى فعل الكبريا عن غيره ثم اول اذكاره التكبير وهو
النهاية في تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثنائه لا يشوبه ذكر شيء سواه ثم قراءة الذي كلامه لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه منتصبا ضاما جوارحه خاشعا خاضعا واضعا يمينه على شماله ثم تحقيق ما عبر
بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود وتسبيحاتها والتكبير عند كل خفض
ورفع وقراءة التشهد وهذه الافعال والاقوال باجمعها موضوعة للتعظيم دالة عليه والتعظيم
حسن في نفسه وفي التقويم والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم الا ترى ان من عظم غيره كيف
يستحسن الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلاة في الاوقات المكروهة او في غير حاله والمراد حال
المعظم كصلاة المحدث والحائض والنفساء وحامل النجاسة وفاقد النية وفاقد ستر العورة وغير

ذلك لما فقد شرطها فانه يشوبها القبح بسبب ذلك العارض وانما قدمنا الافعال على الاقوال
وان كان اول ما فرض في الصلوة من الاقوال وهي التحريمة لان الافعال ادخل في ماهية الصلاة من الاقوال
بدليل تقرر وجوب الصلاة على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها في عكسه واذا
تحقق ما ذكرناه ثبت ان الصلاة حسنة في نفسها لكنها تحتمل سقوط وصف الحسن عن هذا ولهذا سقطت
الصلاة باعذار كثيرة كالحيض والنفاس والجنون والاغماء والعته كما ان الاقرار يسقط بعذر الاكراه
الا ان الصلاة ليست بركن للايمان عندنا في جميع الاحوال حتى ان تركها او تفويتها مع الاختيار لا يدل
على فوات الايمان اذا كان اعتقاد فرضيتها موجودا بخلاف الاقرار فان فيه دلالة على التصديق وجودا
وعدما والصلاة ليست تدل على ذلك الا اذا اتى بها على هيئة مخصوصة كما اذا صلى الكافر بجماعة المسلمين
فانه يحكم باسلامه عندنا قال [redacted] رحمه الله والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج الى قوله حتى
شرطنا لها اهلية كاملة اقول القسم الثالث من النوع الاول وهو الملتحق بالواسطة بالحسن
لمعنى في نفسه وشابه لما حسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى
قهر عدو الله تعالى وهو النفس التي هي اعدى عدوك التي بين جنبيك قال صلى الله عليه وسلم حكاية
عن الله تعالى انه قال لداود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي ولهذا
كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع الكفار والهجرة منها اشد من الهجرة من الوطن وكذلك قال
قال صلى الله عليه وسلم لما رجع عن بعض غزواته رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر واذا
كان كذلك كان الصوم حسنا لمعنى في غيره لا في نفسه لانه كف النفس الشهوي عن شهوة الفرج والبطن
ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه والحاق الضرر بها وهو حرام شرعا حتى لا يجوز للمرء ان يجرح نفسه ويقطع
يده والزكوة تمليك جزء من النصاب الحولي للفقير الذي لا يكون هاشميا ولا مولاه على سبيل الكفاية
والمعونة بامر الله تعالى ولا يتم هذا العمل عند الله تعالى الا بواسطة الفقير المحتاج فكانت حسنة لمعنى
في غيرها اما كونها حسنة فلانها عبادة وحسن العبادة انما عرف بالشرع لان الزكوة من حيث انها انفاع
يستوي فيها الغني والفقير والوالد والولد وغير ذلك بل الاولى الانفاع في حق الوالد واما كونها
لمعنى في غيرها فلان حسنها انما هو لدفع حاجة الفقير وايصال الكفاية اليه وليست بحسنة
لمعنى في نفسها الا انها ازالة المال وانها ليست بحسنة في نفسها وانما قلنا ان الزكوة هي تمليك جزء
من النصاب الى اخره لانها وصفت بالوجوب الذي هو من صفات الفعل وقيل هي اسم للمال المؤدى
الى الفقير لانه تعالى امر بايتاء الزكوة وايتاء الايتاء والحج صار حسنا بواسطة زيادة البقعة
المشرفة على سائر البقاع وتعظيم المكان الشريف المنسوب الى الله تعالى شرفا فكان حسنا
لمعنى في غيره لا في نفسه اذ هو في نفسه مشي وسير وذلك ليس بحسن في نفسه لكن هذه

الوسايط التي ذكرناها غير مستحقة لا بنفسها على لما ذكرنا من المعاني لان النفس ليست بجانية في صفتها
وهي العداوة اذ لا جناية منها ولا صنع لها في اتصافها بتلك الصفة والفقير ليس بمستحق عبادة ثم لا يستحق
الزكوة والبيت ليس بمستحق لنفسه شرفا اذ شرفه بجعل الله تعالى اياه مشرفا لا بذاته ولهذا قيل
ما انبت بمكة الا وادي شرفها الله على البلاد وانما هذه الوسايط ثابتة بخلق الله تعالى اذ احتياج الفقير
الى الكفاية اياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه وكذا كون النفس امارة بالسوء بخلق الله تعالى
اياها كذلك لكونها جانية باختيارها وكذا شرف البيت بخلق الله تعالى حكما منه واذا كانت ثابتة بخلقه
تعالى لا بصنع من جانب العبد كانت مضافة اليه سبحانه وتعالى ولم تبق للواسطة عبرة حكما فصار
ما ذكرناه من الاقسام عبادة خالصة لله تعالى كالقسم الثاني وهو الصلاة حتى شرطنا للاقسام المذكورة
٩١ اهلية كاملة وهي انما تتحقق بالعقل والبلوغ حتى لا تجب على الصبي والمجنون كالصلاة وانما شرطت
الاهلية الكاملة بل تجب عليهم في العبادات الخالصة لله تعالى لا في غيرها لان الله تعالى غني عن العالمين والعبادة
انما هي ابتلاء وذلك لا يكون الا بكمال الاهلية واما العباد فانهم محتاجون الى حقوقهم فلا يشترط لها الاهلية الكاملة
بل تجب عليهم عند وجود سببها لان وجوب ذلك لم يكن ابتلاء بل ايجابا لحقوقهم وجبرا لما افتقر من حاجاتهم
فان قيل لم يجعل القبلة واسطة للصلاة وان كانت بخلق الله تعالى كما جعلت الفقير واسطة في الزكوة وان
كانت بخلقه تعالى اياها قلنا جهة القبلة لا تصلح واسطة للصلاة لان الواسطة هنا اسم لشيء خارج عن الفعل
ويتوقف حسن الفعل على وجوده اذ الواسطة انما تكون بين الشيئين والزكوة واشباهها قد تنفصل
عن وسايطها ولكن يتوقف حسنها على وجود هذه الوسايط فاما الصلوة فلا يمكن فصلها عن جهة
منكرة ولكن الشارع عين الجهة المنكرة بالجهة المعينة وهي الكعبة فصارت الجهة كانها داخلة في ماهية الصلوة
فلم تعتبر واسطة كما اعتبرت في غيرها ولان دفع المال ليس بعبادة في نفسه ولكن حاجة الفقير
جعلتها عبادة وكذلك الصوم والحج حيث جعلت الواسطة ما ليس بحسنة حسنة فتعتبر واسطة
فاما المقصود من الصلاة هو الله تعالى وتعظيمه وتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن في نفسه
فلم يجعل الجهة ما ليس بحسنة حسنة فلم تجعل الجهة تكن الواسطة منظورا اليها لما ان المقصود وهو حسن
العبادة حاصل بدونها فلم تعتبر واسطة ولهذا تبقى فعلا صالحا للتعظيم عند عدم الجهة المعينة
عند اشتباه القبلة بخلاف الزكوة واشباهها فانها لم تبق حسنة عند عدم وسايطها المحسنة ولو كانت
الجهة المعينة هي المحسنة لما كانت حسنة عند عدمها فان قيل لما كانت النفس ليست بجانية في صفتها
وهي مخلوقة كذلك كالاحراق للنار والتبريد للماء فلماذا لزم قهرها بالصوم قلنا لما كانت عدو الله كان
الاجتناب عن مناها واداها واجبا وذلك بقهرها بسبب منعها عن مشتهياتها كما وجب الاجتناب عن
اذى النار المحرقة صيانة للنفس وان كانت النار مجبولة على الاحراق واذا كان كذلك وجب الاجتناب

ما انبت بمكة الا وادي شرفها الله على البلاد

عن ادى النفس بقهرها لهو زيد لك الاجر الجزيل كما قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي المأوى وحكم هذين القسمين وهما الصلاة والملحق بها واحد وهو ان الوجوب
متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب وهو اداؤه او باعتراض ما يسقط الواجب كالجنون والعته والاغماء
في حق الصلوة ولا يسقط بسقوط غيره لانه وجب لحسنه وحسنه لعينه اما بواسطة او بغيرها لا لغيره
فلا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف ما حسن لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير وهذا القول على مذهب
القاضي الامام ابي زيد الدبوسي رحمه الله فان عنده ان كل الاحكام والعبادات واجبة على الصبيان
والمجانين والحيض ونحوهم لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم يسقط بعذر الحرج لا على القول المرجوع اليه
للمصنف ومتابعيه رحمهم الله فانها لا تجب العبادات عليهم اصلا وقيل المراد بما قيل هو ان اعتراض
الحيض والنفاس والموت في وقت الصلاة يسقط الواجب بالامر لان نفس الوجوب يتعلق بوجود
جزء من الوقت ثم يسقطه اعتراض هذه العوارض في الوقت وحينئذ يصح القول المذكور على المذهبين
قال [ ] واما المذهب الاول من القسم الثاني فمثل السعي الى الجمعة الى قوله في الوضوء اقول
النوع الثاني وهو ما حسن لمعنى في غيره ينقسم على ثلاثة اقسام الاول منها مثل السعي الى الجمعة
فانه ليس بحسن في نفسه لانه مشي فلا يكون حسنا لعينه ولا فرضا مقصودا وانما حسن
لاقامة الجمعة اذ العبد يتمكن به من اقامة الجمعة التي هي حسنة ومقصودة بنفسها ولا تصير
الجمعة مؤداة بالسعي بل يحصل مقصود بعد السعي وهو اقامة الجمعة ولذلك لا يسقط وجوب
السعي بعد وجوده اذا لم يحصل المقصود به حتى اذا حمله انسان الى موضع مكرها بعد السعي
قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها
الى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن نقصان بانعدامه فيما هو المقصود ولذلك
سقط السعي اذا سقطت الجمعة لمرض او سفر بخلافهما وحيث يتأدى المقصود الذي هو اعلاء كلمة
الله تعالى بالجهاد نفسه وكذا الوضوء من حيث انه فعل يفيد طهارة البدن ليس بعبادة مقصودة
وفي بعض النسخ ليست بعبادة مقصودة انت نظرا الى الخبر وهو عبادة كقوله من كانت امكه
وانما قلنا ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر ولهذا يصح بدون النية
وهو التمكن من اداء الصلاة اذ هو مفتاحها ولا تتأدى الصلوة به اي بالوضوء بحال اذ لا
يسقط فرض الصلوة بمجرد الوضوء ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة ويحصل المعنى الذي
صار به حسنا بعده فكان حكمه كحكم السعي الا ان مع عدم السعي تتم اداء الجمعة ومع عدم الوضوء
لا يجوز اداء الصلاة اذ من شرط جوازها الطهارة عن الحدث وتستغني الصلاة عن صفة القربة
في الوضوء حتى يصح الوضوء بدون النية عندنا ولو لم تستغن الصلوة عن الوضوء المنوي

لما صح الوضوء بدون النية وذلك لانه لم يشرع الوضوء مقصودا وانما شرع مفتاحا للصلوة وكونه
لها مفتاحا لها لا يحتاج الى النية لوقوعه طهارة باستعمال المطهر وكون الصلاة مستغنية عن صفة القربة في الوضوء
ليس بحسن في نفسه اد ادنى مراتب ذلك ان يكون قربة وانما يكون الوضوء قربة يراد بها ثواب الاخرة لسائر
القرب الا الصلوة تستغني عن هذا الوصف في الوضوء وهو كونه منويا لما ذكرنا ان الوضوء الغير المنوي يقع
مفتاحا للصلاة قال [ ] رحمه الله والضرب الثاني الجهاد الى قوله كان شبيها بالقسم الاول اقول
القسم الثاني ما حسن لغيره هو الجهاد وصلاة الجنائز واقامة الحدود فان الجهاد لا حسن له في نفسه
٩٢ لما فيه من افساد بنيان الرب تعالى وهو الادمي المكرم المعد لمعرفته سبحانه وتعالى ولكونه تخريبا في
الارض بالفساد وتعذيب وحرام لترتيب الشارع عليه الجزاء قال تعالى فاكثروا فيها الفساد فصب
عليهم ربك سوط عذاب فلم يكن حسنا لمعنى في نفسه وانما صار حسنا لمعنى في غيره وهو اعلاء كلمة الله
تعالى وقهر الكفرة الذي وجد منهم القصد الى محاربة المسلمين كما هو مذهبنا او الكفر مذهب الشافعي
رحمه الله وهو فعل مضاف الى اختيار العبد فتكون الواسطة مضافة اليهم والمعنى الذي شرع الجهاد
لاجله وهو القصد الى المحاربة من الكفرة او الكفر نفسه لكنه خلاف الخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا يزال ناس من امتي ظاهرين حتى ياتي امر الله وهم ظاهرون رواه المغيرة بن شعبة رضي الله عنه
واتفق البخاري ومسلم على صحته وقوله لا يزال اهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة
رواه سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه واخرجه مسلم قال معاذ رضي الله عنه هم اهل مصر وقيل
هم اهل الشام وقوله الجهاد ماض منذ بعثني الله تعالى به الى ان يقاتل اخر امتي الدجال وقوله الجهاد
ماض الى ان تقوم الساعة وكذا صلاة الجنائز ليست بحسنة لمعنى في نفسها وانما صارت حسنة لمعنى
في غيرها وهو اسلام الميت ولهذا قبحت الصلاة على المنافق والكافر قال تعالى ولا تصل على
احد منهم مات ابدا والاسلام معنى غير الصلوة وانه مضاف الى كسب العبد واختياره
واذا صار حق المسلم مقضيا بان صلى عليه بعض المسلمين سقط الفرض عن الباقين لان
المحسن لصلاة الجنازة وهو قضاء حق الميت المسلم قد صار مقضيا وهذا دليل على ان حسن
صلاة الجنازة لمعنى في غيرها ثم لما كان المقصود من الجهاد وصلاة الجنائز وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر
الكفرة وقضاء حق الميت المسلم يتأدى بالمأمور به بعينه وهو الجهاد ونفس الصلوة على الميت
المسلم كان القسم الثاني وهو الجهاد والصلاة على الميت المسلم ونحوه شبيها بالقسم الاول
من النوع الاول وهو الذي حسن لمعنى في نفسه كالايمان والصلاة لكنه غير ملحق به لكون هذه
الوسائط باختيار العبد فصارت معتبرة في حقه فكان المأمور به باعتبار تلك الواسطة حسنا
لمعنى في غيره لتحقق المغايرة بين فعل المأمور به وبين تلك الواسطة بخلاف الضرب الثالث

من القسم الاول فان الوسايط فيه ثابته بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها كما سبق
تقريره فصارت مضافه الى الله تعالى فلم تعتبر تلك الوسايط اصلاً في حق العبد فان قيل
من اين وقع التاثير للاختيار في اعتبار الفعل حتى جعلت الواسطه واسطة قلنا لان
بالاختيار يوجد الفعل باعتباره قصدًا وعند عدم الاختيار انما يوجد الفعل في ضمن شي اخر
والشي اذا ثبت في ضمن شي يعطى له حكم المتضمن لقوته لا حكم المتضمن لضعفه ولذلك انتقل
فعل المكره الى المكره في اتلاف المال وجعل كانه لا فعل من المكره اصلا وفرق في شرب الخمر بين المكره
والمختار في الطاعة والمعصية وذلك دليل على ما قلنا ولان فعل المختار قد يقع واسطه في قطع الضمان
عن الفاعل ولا يقع فعل غير المختار واسطه وذلك باعتبار الاختيار وعدمه كما في حل قيد العبد
واباقه وشق زق الدهن وسيلانه فكذلك هنا تعتبر الواسطه واسطه باعتبار الاختيار ولا
تعتبر واسطه باعتبار عدم الاختيار فان قيل كيف وجد الاختيار في صلاه الميت من الغير
وهو الميت ولا اختيار له اصلا قلنا المراد من اختيار الغير في صلاه الميت هو اسلام الميت حال
حيوته وهو المعنى المحسن لصلاه الميت الا ترى كيف قبحت الصلاه ونهي عنها عند عدم ذلك المعنى
وهو الصلاه على الكافر والمنافق فعلم بهذا ان حسن الصلاه على المسلم وذلك معنى في غير الصلاة
مضاف الى اختيار كان من العبد قبل موته وكذا اقامه الحدود ليست حسنة لمعنى في نفسها
لانها ايذا وايلام وانما حسنت لمعنى في غيرها وهو الزجر عن المعاصي المفضية الى فساد العالم
وتحقيق صيانه النفس والعرض والنسب والمال وتلك المعاصي مضافه الى كسب العاصي واختياره
قال رحمه الله الضرب الثالث تختص بالادا دون القضا الى قوله عندنا اقول
القسم الثالث مما حسن لمعنى في غيره هو الذي جمع بين حسنين كالصلاة فانها جمعت بين
حسن في عينها وهو التعظيم لله تعالى والتعظيم حسن لعينه وبين حسن في شرطها وهو
القدرة الممكنة لكونها مامورًا بها والمامور به انما يصح اذا كان مقدورًا للمخاطب تحقيقا للابتلا
ويويد ذلك قوله عز وعلا لا يكلف الله نفسًا الا وسعها فصارت الصلاه حسنة لغيرها الا
انها لا تصير مامورًا بها الا عند القدره من المخاطب بعد ما كانت حسنة لغيرها فاتصفت
الصلاة بهذين الوصفين لكون الجهة مختلفه كما مر واذا تقرر ذلك نقول هذا القسم وهو
ما حسن لحسن في شرطه انما هو مختص بالادا دون القضا فانها شرط لوجوب [الادا] القضا دون
الادا القضا لان القضا يبقى واجبا في ذمه المكلف بدون ذلك الشرط وانما كان كذلك لان
الادا متى وجب على العبد ولم يتمكن منه كان ذلك تكليفا لما ليس في وسعه وانه منتف بالنص
فتكون هذه القدرة شرطًا لوجوب الادا فاذا وجب الادا تحقق شرطه لا محالة اذا الشرط

لا يتحقق

لا يتحقق تحلل القران بشرطه ثم [بدون] لبقا الواجب لا يشترط بقا الشرط لاستغنايه عن ذلك كاستغنا
بقا النكاح عن بقا الشهود حتى بقي النكاح وان لم يبق الشهود والقضا بقا الواجب بعينه فلا تشترط هذه القدرة
فيه وكذا الوجوب لا يتكرر في القضا اذ هو الواجب الاول بقا لا واجب اخر على ما عليه عامة المشايخ رحمهم الله
كما مر فلما وجدت القدره لوجوب الادا لا يحتاج الى قدرة اخرى اذا الواجب الواحد انما يجب بقدرة
واحدة فعند فواتها يبقى الواجب بدون تلك القدره ولان العجز في القضاء انما جا من جهة المكلف
حيث اخر المامور مع القدره على الادا فلا يسقط الادا بعد زوال القدرة زجرًا له فلا يحتاج
البقا الى الشرط فان قيل اذا فاتته صلوات في حالة الصحه وسلامه الاعضا ثم قضاها في حال المرض
قاعدًا او موميًا او مضطجعًا يخرج عن العهده ولو كانت القدرة في القضا غير مشروطة لما كان يخرج عن
عهده الاعلى بالادنى وحيث خرج دل ان القدره تشترط في القضا كاشتراطها في الادا قلنا انه قضا
كما وجب لان الادى يحتاج الى القدره ولا يشترط في تلك القدرة الا امكان القضا الادا ان صحيحًا
فعلى ما يستطيع من القيام وان كان مريضًا فعلى ما يقدر عليه من القعود والايما فظهر بهذا ان قدرته
على القيام لم تكن شرطًا في الابتدا بل شرط ذلك لكونه قادرًا عليه لان القيام مشروط في الصلاة
حتى لو كان مريضًا في الوقت تلزمه الصلوة على ما يستطيعه من القعود وغيره فعلم ان الشرط هو
مطلق القدره لا القدره المكيفه ولا بقاؤها لو لم تكن القدرة شرطًا للبقا للزم تكليف ما ليس
في الوسع وانه منفي بالنص لانا نقول ان النص ينفي وجوب الادا بدون القدرة ونحن نقول
به ولا تعرض للبقا لكونه ساكتًا عنه او نقول انا لم نقل بالتكليف ابتدا بل نقول ببقا التكليف
الذي وجب بشرطه وانما بقي عهدته ذلك الواجب بسبب تقصيره وان لم يبق له قدرة وعدم
بقا القدرة لو كان مسقطًا للواجب لكان ينبغي ان تسقط الواجبات عن ذمته بالموت لانه لا عجز
اقوى من الموت وقد ثبتت الواجبات في الذمة بعد الموت في حق الاثم بالاجماع فعلم ان العجز غير مسقط
للواجب وان لم تبق القدره واذا كان كذلك لم تشترط القدرة في القضا وانما يشترط فيه امكان
تحقق الادا في الجمله بان يكون في حيز الجواز عقلًا لان يكون محالا وان كان الغالب عدم القدرة على الادا
لما انه لا يخرج عن حيز الامكان وان ندر وجوده لان وجود الشي الممكن على ثلاثه انواع اكثري الوجود
كطلوع الشمس من مشرقها في الغد ونادري الوجود كقطع مسافة شهر في ساعة واحدة ومتساوي
الوجود كوجودك في الغد دار صديقي وكل منها غير خارج عن الامكان كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري
رحمه الله فثبت بما قررناه ان القسم الثالث مختص بالقضا وذلك الذي صار الحسن لعينه حسنا
لاجله عبارة عن القدرة التي يتمكن بها المكلف من ادا ما لزمه من غير ضيق وحرج وذلك المذكور
وهو شرط لفعل القضاء الادا وحقيقته دون نفس الوجوب الذي هو لشغل الذمة فان

شرطه وجود السبب والاهليه دون القدره لعدم الحاجه اليها لكون نفس الوجوب جبرا من الله تعالى
من غير صنع منا ثم القدره التي هي شرط الادا هي القدرة المقارنه للفعل اذ الفعل لا يتصور بدونها فيتوقف
الفعل عليها فاما كون الفعل مامورا به فلا يتوقف على تلك القدرة وانما يتوقف على استطاعة الصحة وهي
صحة الاسباب وسلامه الالات دون القدرة المقارنة وهو مذهب اهل السنه والجماعه رضي الله عنهم
فان صحة الخطاب والتكليف عندهم ينبني على سلامة الالات وصحه الاسباب لا على القدره الحقيقية التي
تقارن الفعل اذ لو كان كذلك لما كان احد مامورا بالفعل قبل وجود الفعل لان تقدم المشروط على
الشرط ممتنع وانه لا يجوز لان المكلف مامور بالايمان قبل حصول تلك القدرة بالاجماع وكذلك من كان
مامورا بالطهاره بالما لا بد له من القدره على تحصيل الطهارة بالما وذلك بسلامة الالات وصحة الاسباب
واذا كان كذلك كانت القدره الحقيقيه شرطا لوجود الفعل لا لكون الفعل مامورا به وهو المعني بقوله
وهو شرط الادا دون الوجوب اي هو شرط لتحقق الادا دون نفس الوجوب بدليل وجوب
الصلاة على النايم والمغمى عليه اذا اغمي دون يوم وليلة ثم هذا الشرط وهو القدرة التي تمكن
بها العبد من ادا ما لزمه نوعان مطلق اي عن قيد اليسر وكامل اما المطلق فيسمى قدرة ممكنة لان
التمكن من الفعل لا يوجد الا عند وجود هذه القدره وهي ادنى ما يتمكن به المامور من ادا ما لزمه
بدنيا كان ما لزمه او ماليا لا ما يستمرع به القدره وهذا فضل اي واعطا هذا النوع من القدره وهو
المطلق فضل ومنة من الله تعالى عندنا لانه لا يجب على الله تعالى شي البته فان قيل ان نفس الادا
لا يتحقق بدون هذه القدرة اذ الامر بدونها تكليف ما ليس في الوسع وانه منتف بالنص فاشتراط
هذه القدره حينيذ يكون عدلا لا فضلا فكيف سماه فضلا قلنا انما سماه فضلا لانه تعالى
يعطي لعباده ما يعطي لا عن وجوب عليه فكان فضلا من هذا الوجه ولا تنافي بين العدل والفضل
عند اختلاف الجهة فكان ما اعطى العبد من القدرة فضلا منه من حيث انه لا يجب عليه تعالى شي البته
لما ان الاصلح على الله تعالى لعباده ليس بواجب عندنا خلافا للمعتزله وعدلا وحكمة من حيث انه لا يتاتى
الفعل من العبد بدون هذه القدرة اذ العاجز عن الفعل لا يجوز تكليفه به خلافا للاشعري
لكن المصنف رحمه الله حسن العباره ليكون اشارة الى مذهبنا بان الله تعالى متفضل بكل ما اعطى
العبد من النعم ولان العدل انما يستعمل في عقوبة الجاني بقدر جنايته لا زايدا عليه ولما كان ذكر
الفضل مختصا بمذهبنا خلافا للمعتزله قال رحمه الله وهذا شرط في ادا كل امر الى قوله بالاجماع
اقول هذا النوع من القدرة وهو المطلق شرط في ادا كل امر ولذلك اجمعوا على ان الطهارة
بالما لا تجب على العاجز عنها ببدنه وذلك اذا لم يجد من يعينه فان وجد معينا حرا فكذلك عند ابي
حنيفة رحمه الله حتى يجوز له التيمم لعجزه ببدنه عن الطهارة ولا تجب على الحر اعانته وعندهما لا يجوز
له التيمم لقدرته على التوضي اصله الاعمى اذا وجد قايدا لا يجب عليه الجمعة عنده خلافا لهما وان وجد
معينا مملوكا فعنده يجوز له التيمم في رواية لكون المملوك معينا له ببدنه ولا يجوز له التيمم في روايه لان المملوك يجب
اعانته مولاه وعندهما لا يجوز له التيمم بالطريق الاولى وكذا لا تجب الطهاره بالما على من عجز عن استعماله الا بنقصان
حل في نفسه كفوات العضو بان اشتد مرضه او في ماله بالزيادة على ثمن مثله وذلك اذا كان في موضع يكون
ثمن ما يتوضا به درهم ولا يجده الا بدرهمين فانه يتيمم وان كان يجده بدرهم ونصف لا يتيمم ويشتريه كذا
في المبسوط وقيل في الجنابة يجاوز درهم على ثمن المثل حتى لو كان الما الذي يكفي الغسل ثمنه درهم ولكن لا يباع
الا بدرهمين لا يجوز التيمم والمعتبر في قيمه الما قيمته في اقرب المواضع من الموضع الذي عز وجود الما
فيه وكذا لا تجب الطهاره بالما في مرض يزداد بسبب استعماله وقوله وفي مرض معطوف على قوله في الزيادة
(94) والحاصل ان الله تعالى كما نفى تكليف ما ليس في الوسع بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كذلك
نفى الحرج بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فما يوجب الحرج في نفسه او ماله كان منفيا وكذلك ادا الصلاة
لا تجب الا بهذه القدرة وهي القدرة الممكنه وكذلك كان وجوب ادايها بحسب ما يتمكن منه المصلي
قايما او قاعدا او موميا وكذلك من كان مامورا بفعل في زمان كالايمان بالله تعالى في دار الدنيا وكالتضحية
في ايام العيد او في مكان كالذبح الهدايا في الحرم لا بد ان يكون المامور قادرا على تحصيل المامور به لان
تكليف غير القادر ليس بحكمة اذ التكليف ابتلا والابتلا انما يحصل بقدره المكلف على الاتيان
والترك ليثاب او يعاقب وكذلك الحج لا يجب اداوه الا بهذه القدرة وهي ملك الزاد والراحلة
لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما في الغالب فكذلك كانت القدره الممكنه في
الحج القدرة على الزاد والراحلة وكذلك الزكاة لا تجب الا بالقدرة وهي القدره الماليه فانه لا
يتمكن من العبادة الماليه الا بملك المال ولهذا تسقط الزكاة عند هلاك النصاب بعد الحول قبل
التمكن من الادا بالاجماع واما بعد التمكن فكذلك عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهذا يوضح ما سبق
ان الشرط هو ادنى ما يتمكن به المرء في ادا ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا في المالي لانه اذا هلك المال
قبل التمكن لا يحصل له من القدرة ادنى ما يتمكن به المامور من ادا ما لزمه فكذلك سقط الواجب
اي لم يجب عليه ماله عرضية الوجوب وانما قلنا ذلك لان عندنا لا يجب الواجب الا عند وجود
القدره الممكنة وانها لم تحصل وكذلك عند الشافعي رحمه الله لا تجب الزكاة الا بثلاث شرايط
كمال النصاب وحولان الحول والتمكن من الادا كذا في المبسوط قال رحمه الله ولهذا قال
زفر رحمه الله اذا طهرت المراه من حيضها او نفاسها او اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون
في اخر الوقت ولم يبق من الوقت الا ما يسع فيه التحريمة لا غير انه لا قضا عليهم الا ان يدركوا
وقتا يتمكنون من ادا الفرض فيما بقي من الوقت لان الشرط وهو التمكن انما يتحقق به والقضا

خلف عن الادا فاذا لم يمكن الادا فقد ورد الهم لم يثبت القضا ثم لو وجدت هذه الاشيا بعد
انقضا الوقت. لكن علماونا رحمهم الله استحسنوا ان الصلاه تجب بادراك جز يسير من الوقت بقدر التحريمة
بالصلاة اذا طهرت الحايض بعد تمام الحيض وهو العشره وكذا اذا طهرت قبل تمام الحيض لكن بعد دلالة
انقطاع الحيض بسبب ادراك مقدار من الوقت يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلاه لكون الصلاه صارت
دينا في ذمتها في هذه الحالة ولولا انه دلالة انقطاع الحيض لما صارت دينا في ذمتها كما في حالة الحيض
وذكر المصنف رحمه الله في كتاب حيض له مفرد لمن زيدة الاغتسال من الحيض اذا كانت ايامها دون العشرة
ويتفرع عن هذا الاصل مسايل منها ان الزوج اذا راجعها في تلك المده في الحيضة الاخيرة من العدة
يصح ولا يجوز للزوج قربانها في تلك المده واذا كانت ايامها عشرة ليس كذلك حتى يجوز للزوج قربانها
في المده ولا تصح الرجعه قوله وكذلك في سائر الفصول اي فصل الصبي وفصل الكافر وفصل
المسافر سبب الوجوب جزء من الوقت لانا نحتاج الى سبب اصل الوجوب وذلك جزء من الوقت
وقد تحقق ذلك في حقهم واذا تحقق سبب الوجوب في حقهم والقدره الحقيقيه ليست بشرط
لوجوب القضا لانعقاد نحو القضا عليهم وما ذكر زفر رحمه الله من القدره شرط لتكليف الادا
في الوقت وهم لم يخاطبوا بالادا في الوقت لعدم القدره على ذلك بخلاف ما اذا انقضى الوقت
ثم وجد ما ذكرنا من الاسلام وغيره لان القدره التي في الحال يستحيل ان تكون في الزمان الماضي
فلم يمكن ان يعد قادرا ثم اصل الوجوب لا يحتاج الى القدره الحقيقيه ولا الى التوهم لان ذلك لشغل الذمة
لا للادا فلا تفتقر الى القدره ولانه جبر من الله تعالى من غير اختيار العبد ويحتاج لوجوب الادا الى
القدره لكون القضا مطلوبا والادا لا يتحقق الا بها ثم شرط هذه القدره ان تكون محتمله الوجود
عقلا نظرا الى سلامة الالات والاسباب الا ان تكون محققة الوجود والى ذلك اشار رحمه الله
بقوله ويحتاج لوجوب الادا الى احتمال وجود القدره لا الى تحقق القدره وجودا لان ذلك
شرط حقيقة الادا فان تحقق القدره وجودا وهي القدره المقارنه للفعل شرط حقيقة الادا
ووجوده فاما سابقا على الادا فليس بشرط لانها لا تسبق الفعل لكونها عرضا فلو كانت
سابقة على الفعل لاستلزم سبقها بقا العرض او وجود الفعل بدون القدره وكل ذلك محال
فسبقها على الفعل محال وكذا لو كان لاحقا بالفعل الا في الاسباب والالات فانها تسبق
الفعل لان مدار التكليف على سلامة الاسباب والالات فعليها بالسبق فيها لكن توهم القدره
كاف لوجوب الاصل اي لوجوب اصل الادا مشروعا اذ مجرد وجوب الادا لا يتحقق الادا
لكون الادا فعل العبد على صفة الاختيار فيكفي فيه توهم القدره واحتمالها ولا يشترط في
ذلك تحقق القدره ولان في اوامر العباد تثبت صفة الحسن للامر بالقدرة المتوهمة فان من

قال

قال لعبده اسقني غدا يكون موجبا لادا المامور به مع ان العبد لا يعرف في الحال انه يقدر على
ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يعرض له عارض اخر يحول بينه وبين التمكن من الادا فكذا في اوامر الشرع
يثبت وجوب الادا بمجرد القدره من القدره فيثبت حينئذ وجوب الادا بالقدرة المتوهمة اي المحتمله
للوجود عقلا نظرا الى سلامة الالات والاسباب ثم بالعجز الحالي عن الادا في جز يسير من اخر الوقت
ينتقل الحكم عند فوات الاصل وهو الادا الى بدله المشروع وهو القضا وقد وجد احتمال القدره
وتوهمها بسبب احتمال امتداد الوقت عن الجزو الاخير بوقف الشمس فيقع الادا اذ الامتداد
ممكن بالنظر الى قدرة الله تعالى كيف وانه قد وقع والوقوع يدل على الجواز وذلك في قضية سليمان
عليه السلام كما قال تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى قوله ردوها علي وقضية ذلك
ان سليمان عليه السلام غزا اهل دمشق ونصيبين فاصاب الف فرس وقيل ورثها من ابيه
واصابها ابوه من العمالقه وقيل خرجت من البحر ولها اجنحه فقعد يوما بعد ما صلى الاولى اي
الظهر على كرسيه واستعرضها فلم يزل تعرض عليه حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد
من الذكر كان له وقت العشا وتهيبوه فلم يعلموه فاغتم لما فاته فاستردها وعقرها تقربا لله تعالى
وبقي ما به فما في ايدي الناس من الجياد فمن نسلها وقيل لما عقرها ابدله الله تعالى خيرا منها وهي
الريح ثم التواري بالحجاب مجازا في غروب الشمس عن تواري الملك والذي دل على ان الضمير للشمس
ورود ذكر العشي ولا بد للمضمر من ذكر او دليل والضمير البارز في ردوها للصافنات
الجياد كذا في الكشاف والتيسير فكان وقف الشمس لسليمان عليه السلام على هذا لم يثبت بالكتاب
بدليل اخر وقال الزجاج ردوها الى الشمس كذا في عين المعاني وعلى هذا يكون وقف الشمس ثابتا
بالكتاب وفي شرح التاويلات ثم جاز ان يخرج تاويل الاية على غير حقيقة عقر السوق وضرب الاعناق
بل هو كناية عن النهي عن السوق والاعناق وجعلها في سبيل الله تعالى ليركبها الغزاة في محاربة الكفار
وتسليمها الى الناس كفارة له عما راى من نفسه التقصير او شكرا لما اكرمه الله تعالى من اعادة الوقت
او وقف الشمس حتى لا يخرج الوقت فيصلي العصر في الوقت والله اعلم وفي عين المعاني مسحا اي
يمسح اعناقها وارجلها لما اكرامها عليه ابن حسان يسمها في اعناقها وعرقبها حتى ابقى مائة منها كفارة
لها او شكرا لرد الشمس والمسح القطع وكانت للخيل ماكولة اللحم فلم يكن اتلافا والعوالق والعمالقة قوم
من اولاد عمليق بن لاود بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام وهم امم تفرقوا في البلاد كلها كذا في
الصحاح فان قيل احتمال مجرد وانه غير معتبر اذ المعتبر هو الاحتمال الناشي من الدليل الا ترى
ان احتمال المجاز في الخاص قايم واحتمال الخصوص في العام الذي لم يخص منه شي كذلك ومع ذلك
يوجبان الحكم قطعا فيما تناوله فلو كان مجرد الاحتمال معتبرا لما كان كل منهما مفيدا قطعا اذا لا احتمال

بما في القطع قلنا لا نسلم ان الامتداد في الوقت مجرد احتمال لما قدمناه انه وقع وعلى تقدير التسليم
لا نسلم ان مجرد الاحتمال غير معتبر مطلقًا بل هو معتبر فيما بني امره على الاحتياط وما نحن فيه من قبيل ذلك
فيكون معتبرًا ... لان الاحتمال نزل منزلة الشبهة وهي تعمل عمل الحقيقة فيما بني امره على
الاحتياط وذلك نظير من حلف ليمسن السما او ليقلبن هذا الحجر ذهبا فان يمينه تنعقد موجبة
للبر وهو الاصل لاحتماله وامكانه فان الصعود الى السما ممكن حقيقة في الجملة الا ترى ان الملائكة
يصعدون بها وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى عند سؤال من هو من خواص حضرته تعالى واذا كان
كذلك صار الاصل وهو البر مشروعا ثم بالعجز الحالي وجب النقل عن الواجب الى ما هو خلف عنه
وهو الكفاره لا مكان الا ترى ان الاصل وهو البر اذا لم يكن ممكنا لا يثبت الخلف كما في اليمين الغموس
فان الكفارة لا تثبت فيها لكونها ذنبًا محضا والكفاره فيها معنى العباده وكذا اذا حلف لا يصلي صلاة
او ليقتلن فلانا انعقدت اليمين للبر لتصوره حقيقة وان كان محظورًا لا لذاته بل لخلقه وهو
الكفاره حتى وجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر يمينه فان مع وجوب التحنيث استحال وجوب البر
نفسه لمضاده بينهما لكنه لما كان جوازه عن البر امّا عادةً او شرعًا وجب القول بوجوب الخلف
فصارت القدرة على هذا التقرير نوعين قدره تثبت للمكلف على تحصيل ما كلف به وهي عند سلامة
الالات وصحة الاسباب وهذه القدره يثبت اثرها في لزوم الاداء في الوقت فاذا فات يجب القضا — كاذا فات
وقدرة متوهمة غير مقدورة للعبد على ما هو العادة فتعتبر هي في حق وجوب الاداء ليثبت
ذلك الوجوب في حق الخلف والشي قد يثبت تقديرًا وان لم يثبت تحقيقا كالقادر على استعمال
الما حقيقة يجعل عاجزًا تقديرًا كما في الماء المعد لدفع العطش وكالنايم يجعل قادرًا حتى يظهر اثره
في حق وجوب القضا وذلك كمن هجم عليه وقت الصلاه وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية يتوجه عليه لاحتمال وجود
الما في المفاوز ثم بالعجز الحالي ينتقل ذلك الى البدل وهو التراب فان قيل العجز الحالي يعتبر
للحنث في الحال فلم لا يعتبر في المنع من انعقاد اليمين قلنا اليمين انما تنعقد للفايدة وهي البر ان
امكن البر افاده انعقاد اليمين والانعقاد افاد وجوب الكفارة والا فلا كما في الغموس فما دام
البر متصورًا يفيد انعقاد اليمين وهو متصور عند الحلف في غير الغموس فيفيد الانعقاد
والعجز الحالي انما يوجد بعده فلا يؤثر في المنع من الانعقاد فان قيل ما الفرق بين النذر واليمين
حيث تشترط في المنذور ان يكون مشروعًا ومتحققا لذاته ليصار الى الخلف ولا يشترط في المحلوف
عليه ذلك للمصير الى الخلف قلنا لان الفعل المنذور به مقصود في النذر بعينه ولهذا لو فات
عن وقته يجب القضا اما الفعل المحلوف عليه فغير مقصود لعينه باليمين اذ المقصود من اليمين

صيانة اسم الله تعالى عن الهتك اما بنفسه او بخلفه ولهذا لو فات لا يجب القضا ولان وجوب
المنذور مضاف الى ايجاب العبد صورةً ولم يدخل في ولاية العبد ايجاب ما حرمه الشرع واكده قوله
صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله تعالى اما وجوب المحلوف عليه فبايجاب الله تعالى واذا
حلفتم فاحفظوا ايمانكم ولله تعالى ولاية الايجاد والاعدام فكان له ولاية ايجاب ما كان حراما اولاً
ان يجعله حراما ثم وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله اذا قال الرجل لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم
فيه فلان فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال لا يجب عليه الصوم لان المضاف اليه ... موجود
عند ذلك الوقت ولو يجز عند وجود المضاف اليه فقال لله علي ان اصوم اليوم بعد الاكل او بعد
الزوال لا يكون عبادةً بخلاف ما اذا حلف وقال والله لا صومن اليوم الذي يقدم فيه فلان
فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال يحنث لما ذكرنا ان اليمين كما تنعقد في المشروع فكذا تنعقد
في غير المشروع فان قيل التصور شرط لانعقاد اليمين وهو ههنا غير ثابت فوجب ان لا
يحنث قلنا اما على قول ابي يوسف رحمه الله فظاهر لان التصور ليس بشرط لانعقاد اليمين عنده
لما عرف في مسئلة الكوز وعندهما وان كان شرطًا فهو موجود لوجهين احدهما ان التصور شرط
في الجملة بالنظر الى الامكان وانه موجود لانه لا يستحيل في العقل ان يجعل الامساك بعد الاكل
صوما شرعيا كما بقي صوما شرعيا في حق الناسي والثاني ان التصور ثابت وقت مباشرة
التصرف لانه يجوز ان يقدم فلان قبل الاكل وقبل الزوال الا ان الصوم في هذه الحالة
ممتنع شرعًا وعادةً فبحكم التصور ينعقد اليمين وبحكم امتناعه شرعًا وعادةً يحنث كما
اذا حلف ليمسن السما واذا تقرر ما قلنا فنقول القدرة على ثلاثة انواع الاول قدره يصير
الفعل بها متحققا وهي القدره الحقيقيه وانها تقارن الفعل عندنا خلافا للمعتزلة الثاني
قدره يتعلق بها وجوب الفعل ويصير بها متوهم الوجود وهي القدره المتوهمه وانها
سابقة على الاداء لكونها شرط وجوب الاداء فتكون سابقة عليه ثم انما يصير الفعل به متوهم
الوجود على قسمين قسم يصير الفعل به غالب الوجود وهذا القسم يظهر اثره في لزوم
الاداء لعينه بمعنى انه ياثم بترك الاداء كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت
وفي الوقت سعة يجب الاداء عليهم وجوبا يستحقون الاثم بترك الاداء في الوقت بغير عذر
وقسم يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه حسًّا وعادةً ويظهر اثر
هذا القسم في لزوم الاداء لخلفه لا لعينه كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت
عند ضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع فيه لفظ الله عندهما ولفظ الله اكبر عند ابي يوسف
رحمه الله كان الاداء واجبًا لخلفه وهو القضا لا لعينه حتى لا يتحقق الاثم بترك الاداء وانما يتحقق

96

بان القدرة المتوهمة غير مقدورة للعبد على ما هو العادة والشيء قد يثبت تقديرا كما
يثبت تحقيقا كالمسافر القادر على استعمال الماء حقيقة فانه يعد عاجزا عادة ما اذا كان معد للعطش
تقديرا فكذا القدرة المتوهمة تعد ثابتة تقديرا كما يثبت تحقيقا كالمسافر القادر على استعمال الماء حقيقة
وان كانت غير ثابتة تحقيقا ليثبت بها وجوب الاداء في حق ثبوت القضاء بخلاف ما اذا انقضى الوقت
ثم وجد الاسلام ونحوه لان القدرة في الحال على الزمان الماضي من المستحيلات فلا يمكن ان يعد المكلف
قادرا فلا تشترط هذه القدرة للقضاء ولما تبين انه ليس القضاء كالجزء الاخير من الوقت لان اعتبار
وجوب الاداء فيه انما هو لظهور اثره في حق خلفه ولا خلف للخلف وهو القضاء فلا تعتبر هذه القدرة
فيه النوع الثاني هو القدرة الميسرة على ما سيأتي بيانها ان شاء الله تعالى ثم النوع الاول
من هذه الانواع يتعلق باصول الكلام والنوع الثاني والثالث يتعلقان باصول الفقه فلهذا اكتفى
المصنف رحمه الله على ذكرهما حيث قال وهو نوعان مطلق وكامل ثم القدرة الممكنة تشمل
الانواع الثلاثة لانها اعم من ان يكون مقارنة للاداء او سابقة عليه ومن ان تكون مطلقة عن صفة من ان يكون
اليسر والسهولة او مقيدة بها قال رحمه الله والامر المطلق في صفة الحسن يتناول الضرب
الاول الى قوله تعالى لما ذكرنا اقول الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول عند بعض مشايخنا
رحمهم الله النوع الثاني من الحسن وهو ما حسن لمعنى في غيره ولا يثبت النوع الاول وهو ما حسن
لمعنى في نفسه عندهم الا بدليل لان ثبوت صفة الحسن انما هو بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى
وهو النوع الثاني وهو ما ذكره المصنف رحمه الله وهو انه يتناول الضرب الاول وهو ما لا يقبل
سقوط صفة الحسن من القسم الاول وهو ما حسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي
كمال صفة المامور به وذلك لان الامر انما يكمل بحسب كمال ولاية الامر ولا امر اكمل ولاية من
الشارع فكان امره اكمل الاوامر واذا كان كذلك فيقتضي كمال صفة المامور به وصفة المامور
به انما تكمل اذا كان حسنه لمعنى في عينه وان ... معرفته كما ما في كمال صفة الايمان مع غيره من
المامور به كيف ترجح الايمان على غيره من العبادات وما دام الا باعتبار ان حسنه ذاتي لا ينفك
عنه اصلا ولان الامر لطلب ايجاد الفعل وبمطلقه يثبت اقوى انواع الطلب وهو الايجاب
فيثبت به اعلى صفات الحسن وكذا كون المامور به عبادة تقتضي هذا المعنى وهو كون المامور به
حسنا لعينه اذا العبادة لله تعالى حسنة لعينها وذلك لان العبادة عبارة عن نوع فعل ابتلي الادمي
بفعله تعظيما لله تعالى مختارا للطاعة على خلاف هوى نفسه كذا ذكره في التقويم وتعظيم من هو مستحق
التعظيم حسن لمعنى في عينه واذا كان كذلك فتناول مطلق الامر الضرب الاول ويحتمل الضرب
الثاني وهو ما يقبل صفة الحسن بدليل يدل عليه فان قيل في اي موضع صورة هذه المسألة

من ان يكون

97

ان قلت في العبادات فقد ذكر قبل هذا بطريق التفصيل ان هذا من قبيل الحسن لمعنى
في عينه كالايمان وان ذاك من قبيل الحسن لمعنى في غيره كالسعي الى الجمعة وان قلت في غير العبادات
فتناوله وكذلك كونه عبادة تقتضي هذا المعنى يرد ذلك قلنا الكلام مجرى على اطلاقه فيدخل تحته
العبادات وغيرها وما ذكره اولا بطريق التفصيل كان جزئيا وهذا كلي وهما متغايران خصوصا
عند احتمال غير ذلك الا ترى ان مثل هذا مذكور في حق الوجوب فان صور الواجبات في العبادات
مذكورة بطريق التفصيل ان هذه العبادات واجبة علما وعملا كالصلوات الخمس وواجبة عملا لا علما
كالعمرة والاضحية وغير واجبة كالنوافل ثم ذكر ان مطلق الامر يحمل على الوجوب باعتبار ان هذا كلي
وذاك جزئي وهما متغايران والعلم باحدهما لا يكون علما بالاخر فان كل احد يعرف وجوب شكر
المنعم وحظر الكفران ولا يعرف بطريق التفصيل قبل ورود الشرع ان الصلاة والزكاة وغيرهما
97 من قبيل شكر المنعم اولا ونكاح المحارم وسائر المحرمات من النساء من حظر الكفران ام لا وكذا كل احد
يعرف بطريق الاجمال ان جواب الفتوى اما ان يكون نعم او لا ولكن لا يعرف بطريق التفصيل ان
ان جواب هذه الفتوى المعينة نعم او لا الا بعد زيادة المجاهدة في التحصيل وترك امر الدنيا على
التعطيل واختار شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان مطلق الامر يتناول النوع الاول ويحتمل النوع
الثاني بدليل لان صفة الحسن فيما حسن لغيره ثابتة من وجه دون وجه فكانت شبيهة بالمجاز وصفة
الحسن فيما حسن لعينه حقيقة لكونها ثابتة من كل وجه وبالمطلق يثبت الحقيقة ولا يثبت المجاز الا
بدليل فكذا هذا وعلى كون الامر المطلق يقتضي صفة الحسن لمعنى في عينه قال الشافعي رحمه الله
وهو قول زفر رحمه الله لما تناول الامر بالجمعة بعد الزوال في يوم الجمعة الجمعة دل على صفة حسن
المامور به وهو الجمعة بعينها ودل على ان ما ذكر وهو الجمعة هو المشروع يوم الجمعة دون
غيره وهو الظهر لان الجمعة لما كان مامورا بها يوم الجمعة اقتضت الحسن لعينها والكمال على ما
ذكره والكمال في ان يكون المامور به متعينا لا مزاحم عنه اذ عند المزاحمة لا يبقى الكمال لواحد
بعينه لوجود صاحبه مزاحما له في المشروعية واذا كان كذلك فيقتضي الجمعة التعين في المشروعية
ولا يبقى غيرها وهو الظهر مشروعا في يوم الجمعة ولهذا قال زفر والشافعي رحمهما الله لا يصح اداء
الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة لكونها متعينة في المشروعية الا انهما اختلفا في تحقق فوات الجمعة
فعند زفر رحمه الله يتحقق فواتها بفراغ الامام منها وعند الشافعي رحمه الله بخروج الوقت وهذا
الاختلاف منهما بناء على الاصل وهو ان السلطان شرط لاقامة الجمعة عند زفر رحمه الله وعند
الشافعي رحمه الله ليس بشرط فكان فوات الاصل وهو الجمعة بخروج الوقت وقال زفر والشافعي
رحمهما الله لا تخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة لان المسافر يحرج في حضور الجمعة وكذا

المريض واما العبد فمشغول لخدمة المولى ولما خوطبوا بالظهر صار الظهر حسنا لمعنى في عينه
على وجه ينفي حسن غيره لان حسن الشي لعينه يقتضي الكمال والكمال في ان يكون هو متعينا لا يزاحمه
غيره على ما سبق ذكره فلذلك صار الظهر حسنا مشروعا في حق المريض والعبد والمسافر لعدم مزاحمة الجمعة
اياه في المشروعية فاذا ادى هولاء المعذورون صلوة الظهر ثم حضروا الجمعة لم تنتقض صلوة الظهر
بالجمعة من بعد اداء الظهر عندنا لكون الظهر حسنا مشروعا في حقهم فلا تزاحم الجمعة الظهر فكانوا بمنزلة من
صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجمعة كان فرضه ما ادى في بيته فكذلك هاهنا لان هذا اليوم في حقهم كساير
الايام ولو اكتفوا ايضا باداء الجمعة لا يخرجون عن عهدة فرض الوقت وقلنا لا خلاف في هذا الاصل
وهو ان الامر بالجمعة بعد الزوال تناول الجمعة الى اخره فكان المقيم الحر الصحيح مامورا بعد الزوال
يوم الجمعة باداء الجمعة لكن الشان اي الامر والحال في معرفة كيفية الامر بالجمعة وهو قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله اهو على طريق نسخ حسن الظهر كما هو مذهب زفر والشافعي رحمهما الله او على
تقرير حسن الظهر كما هو مذهبنا واليه اشار رحمه الله بقوله وليس ذلك على نسخ الظهر اي وليس
ذلك الشان مبنيا على انفساخ الظهر بالجمعة كما قالا لان بعد فوات الجمعة تقضى الظهر ولا يصلح
قضا الجمعة لان القضا استدراك للفايت وحكاية له والظهر اربع ركعات والجمعة ركعتان ولا
تقضى الجمعة بالاجماع فثبت ان قضا الظهر بعد فوات الجمعة عود الى الاصل وهو الظهر وثبت الظهر
ان قضية الامر اي مقتضى الامر وهو قوله تعالى فاسعوا اداء الظهر بالجمعة اي اسقاط الظهر باداء
الجمعة فصار الامر بقضاء الجمعة مقررا للظهر لانه هو المودي بالجمعة لا الجمعة به وليس ذلك نسخا له كما
قالا فيصح اداء الظهر من المعذور في منزله قبل الجمعة لكونه اصلا وامر بنقض الظهر بالجمعة
كما امر باسقاطه بالجمعة اي امر الصحيح المقيم بنقض الظهر بعد ادائه باداء الجمعة كما امر باسقاطه
الظهر عنه باداء الجمعة قبل ادايه فان قيل لو كان الامر الاصل اداء الظهر باداء الجمعة لما
وضع اداء الظهر بالجمعة عن المعذور كما لم يرفع اداء الظهر عنه قلنا انما وضع ذلك عن المعذورين
بطريق الرخصة في حقهم لئلا يتاذى بخروجهم بعد ما خوطبوا بالجمعة لان قوله تعالى فاسعوا
عام فيتناول الجميع فلا تبطل العزيمة وهي اداء الجمعة في حقهم بالترخص اذا حضروا وصلوا
مع الامام الجمعة لان الرخصة لا تصلح رافعة للعزيمة فسقط الظهر عنهم باداء الجمعة وانما وضع
ذلك عن المعذورين رخصة لهم للحرج كما مر فاذا تحملوا الحرج وادوا الجمعة مع الامام فقد اتوا
بالعزيمة فلا يبطلها الرخصة كما ان جواز اداء الصلوات بوضوء واحد رخصة واداء كل صلوة
بوضوء على حدة عزيمة فلو اتى بالعزيمة وادى كل صلوة بوضوء جديد لجاز ولا تكون الرخصة
مانعة للعزيمة فكذا هاهنا وانما قلنا ان الضرب الثالث وهو ما حسن لحسن في شرطه من

هذا

هذا القسم وهو ما حسن لمعنى في غيره وهو شرطه تختص بالاداء دون القضا لان الاداء
المامور به حال القدرة عليه من تقصير المكلف في الادا فقد بقي الفايت تحت عهدة المكلف وجعل
شرط الاداء وهو القدرة بمنزلة القايم حكما زجرا لتقصيره اذا فات بسبب ذلك كما في استهلاك
مال الزكوة فان الزكوة لا تسقط من المستهلك لكون التفويت من جهته فيجب القضا وان لم توجد
القدرة حقيقة واما اذا فات الاداء منه لا بتقصيره فكذلك يبقى الفايت تحت عهدته لان القدرة
الممكنة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى حيث كلف بقدر الوسع من غير ضيق وحرج
وكان له ولاية التضييق فلم تشترط هذه القدرة لبقا الواجب لاستغنا البقاء عن
الشرط كما في الشهود في النكاح فانها تشترط لانعقاد النكاح لا لبقايه والقضا بقا الواجب الذي
كان في الارض فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد ولما كان وجوب الصلاة بالقدرة الممكنة
98 فلا يشترط في حال القضا حتى انه اذا ترك الصلوة في عنفوان شبابه ثم كبر والحنى ولم تقدر
على قضايها قايما وقضى قاعدا او بالايما يجزيه لان الاداء ما وجب في اصله بقدرة ميسرة بل بقدرة
ممكنة من الفعل فيبقى كذلك فيخرج عن عهدة القضا اذا قضاها بالقدرة الناقصة ولهذا
قلنا ان الصلوات وان كثرت والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها
وان صار كالامر عن التلافي
وتداركها في النفس الاخير من العمر وان صار كالامر عن التلافي والتدارك لان هذه القدرة
لما كانت شرطا لوجوب الاداء تحقق شرطه ثم وجوب الاداء لا يتكرر فلا تشترط هذه القدرة في القضا
او نقول لم تشترط القدرة لبقا الواجب لان بقا الشي غيره بدليل صحة اثباته مع نفي بقايه بان يقال
بان وجد ولم يبق فلو كان بقا الشي عين ذلك الشي لما صح ذلك كما لا يصح قولك وجد ولم يوجد
ولما كان بقا الشي غير ذلك الشي لم تكن القدرة الممكنة التي هي شرط الوجوب شرطا لبقا ذلك
الوجوب لان الشي اذا كان شرطا للشي لا يلزم ان يكون شرطا لغيره ولما سبق ان القدرة الممكنة
لا يشترط دوامها لبقا الواجب قلنا لا يسقط الواجب في حق احكام الاخرة بان يبقى ادا القدرة
لا تشترط لبقا الواجب وقلنا اذا ملك المكلف الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك ماله لم يسقط عنه
وجوب الحج وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا بان القدرة الممكنة لا تشترط
لبقا الواجب واذا كان كذلك فتكون القدرة الممكنة مختصة بالاداء دون القضا قال
رحمه الله واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة الى قوله فلذلك سقط بهلاك المال
اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق شرع في بيان النوع الثاني وهو
الكامل فقال واما الكامل من هذا القسم اي ما حسن لمعنى في شرطه فالقدرة الميسرة الى اخره
ثم هذه القدرة زيادة في التيسير على القدرة الاولى وهي المطلق بدرجة كرامة من الله تعالى

الواجب

وتلك الدرجة هي درجة التغير والتيسر حيث غيرت صفة الواجب من الممكنة الى اليسر كان بالقدرة الميسرة يبقي ذلك على صفة اليسر لان التغير باليسر صفة له لا شرط فلا يبقى الموصوف بدون الصفة لانه حينئذ لا يكون موصوفا بها فيشترط دوامها خلاف القدرة الممكنة والقدرة الميسرة فانها شرط وجوب الادا كما مر بيانه والفرق ما بين الامرين وهما القدرة الممكنة والقدرة الميسرة ان القدرة الاولى المتمكن من الفعل فلم تغير بها صفة الواجب فبقيت هي شرطا محضا للتكليف لانه لا تكليف الا بها فلم تشترط دوامها لبقا الواجب لان بقاوه غير محتاج الى الشرط كما سبق مرارا وهذه اي القدرة الثانية لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا لان الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن بطريق اليسر بل بطريق لانه لا وجود لهذا الفعل الا عند وجود القدرة وفيما نحن فيه تفضل الله تعالى على عباده فلم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة على صلاحية الوجوب بها كما في واجبات تثبت بها فكان ذلك الواجب متغيرا من العسر الى اليسر للتسهيل والتليين فشرط بقا هذه القدرة وهي الميسرة لا لمعنى انها شرط محض كالقدرة الممكنة لان عدم الشرط لا يوثر في عدم بقا الحكم ولكن لمعنى ان صفة الواجب تبدلت بسبب هذه القدرة من العسر الى اليسر فاذا انتقصت هذه القدرة وهي الميسرة بطل ذلك الواجب لان الشي متى وجب بصفة لا يبقى واجبا بدونها لكونه غير مشروع بدون ذلك الوصف ثم حاصل الفرق ان القدرة في الواجب بالقدرة الممكنة شرط لا صفة والقدرة في الواجب بالقدرة الميسرة صفة لا شرط لانه تغير بها والتغير صفة للمتغير والموصوف بصفة لا يبقى الا بها والا يكون موصوفا بخلاف المشروط بشرط فانه يبقى بدون الشرط كما في الشهود في باب النكاح فلا يشترط بقا الشرط لبقا المشروط فان قيل كيف غيرت القدرة الميسرة صفة الواجب ولم يكن موجبا قبل ذلك بصفة العسر حتى يتغير منها الى صفة اليسر قلنا ان القدرة للمكلف المتوهمة كافية لوجوب الادا لا بطريق اليسر بل بطريق انه لا وجود له الا عند وجود هذه القدرة وفيما نحن فيه تفضل الله تعالى على عباده ولطف بهم ولم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع قدرته تعالى على الايجاب عليهم بها واوجب عليهم بالقدرة الميسرة فصار كان الواجب تغير في حقنا من صفة العسر الى صفة اليسر وقيل معنى تغير صفة الواجب الوجوب الذي ثبت بها ابتدا اسم التغير ولما سبق ان الواجب متى ثبت بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة قلنا ان الزكوة تسقط بهلاك كل المال وهو النصاب بعد التمكن من ادا الزكوة لان الشرع علق وجوبه اي وجوب المال وهو الزكوة او وجوب الزكوة بما دل على ما ذكر بقدرة ميسرة حيث اوجبها في مال مقدر نام فاضل عن الحوائج الاصلية بعد مضي الحول تحقيقا قلنا ليكون جزءا

من النما قليلا من كثير وذلك في غاية اليسر ادا القدرة على ادا الزكوة تحصل بمال مطلق غير مقيد بالنصاب النامي الحول الفاضل عن الحوائج فلو قلنا ببقا الواجب وهو الزكوة بعد هلاك النصاب لما كان المودى موصوفا بصفة اليسر بل بصفة الغرامة المحضة فيتبدل الواجب من اليسر الى العسر فلا يكون الباقي ما كان واجبا لانه ما وجب الا بصفة اليسر ولا وجه الى ايجاب واجب اخر لعدم وجود سبب جديد فلذلك سقط الواجب بهلاك المال قال رحمه الله ولا يلزم ان النصاب شرط لابتدا الواجب الى قوله غير متبدل اقول قوله ولا يلزم الى اخره جواب عما يقال الحكم شرطهم دوام القدرة الميسرة في باب الزكوة وذلك يقتضي قيام كل النصاب لوجوب الزكوة لان بقا القدرة الميسرة شرط لبقا ما وجب بها وليس كذلك فان النصاب شرط لابتدا الوجوب لا للبقا فانه اذا هلك بعض النصاب يبقى الباقي بحصته من الواجب وتقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرناه ذلك لان اشتراط كمال النصاب في ابتدا الوجوب لا لتغير صفة الواجب لانه لم يكن لليسر حتى يتغير به صفة الواجب الا ترى ان ادا خمسة من المائتين وادا درهم من الاربعين سوا في معنى اليسر لا يختلف في ذلك اذ كل واحد منهما ادا ربع عشر المال لكن اشتراط كمال النصاب في الابتدا ليثبت به صفة الغنى لمن تجب عليه اذ الغنى وصف لا بد منه ليصير الموصوف به اي بالوصف الذي ذكرناه وهو الغنى اهلا للاغنا من الفقرا اذ الاغنا لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك اذ الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة والغنى انما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف هي بذلك الحد واحوال الناس فيما ذكرنا من كثرة المال او الغنى شتى اي متفرقة مختلفة من شتت الامر شتا وشتاتا اذا تفرق واذا كان كذلك فلا تصلح الكثرة للتعريف فقدر الشرع الغنى بحد واحد وهو ملك النصاب تيسيرا فصار ذلك فصار ذلك اي الغنى بالنصاب شرطا لوجوب الادا بمنزلة القدرة في التمكن الذي هو شرط وجوب الادا من غير ان يكون مغيرا صفة الواجب لان الغنى من القدرة الممكنة اي يثبت للمكلف اصل الممكنة وبدونها لا يتمكن من الفعل وههنا كذلك لان النصاب قدرة ممكنة اذ الاغنا لا يتصور بدون الغنى والغنى الذي بمنزلة القدرة الممكنة امر زائد على الاهلية الاصلية والاهلية الاصلية لوجوب العبادات الاسلام والبلوغ والعقل والقدرة الممكنة للعبد امر زائد في الشرع على هذه الاهلية كالقدرة على الصلاة فانها امر زائد على اهلية الصلاة فكذلك الغنى المقدر بملك النصاب امر زائد شرعا على اهلية وجوب الزكوة فصار الغنى لوجوب الزكوة شرطا ايضا كالاسلام والبلوغ والعقل لان المزيد انما يكون من جنس المزيد عليه فلما كان المزيد عليه شرطا للوجوب كان المزيد عليه شرطا له او نقول ان الغنى الذي يحصل لما كان من قبيل القدرة الممكنة في الزكوة

كان ذلك بمنزلة القدرة الممكنة في الصلاة وتلك القدرة في الصلاة شرط وجوب الصلاة على العبد فكذا هذه القدرة كانت شرط وجوب الزكوة على العبد لان كلا منهما زائد على الاهلية الاصلية واذا كان الغني بملك النصاب شرطا للوجوب لم يشترط دوامه لدوام وجوب الزكوة اذ وجوب الاداء لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب واذا لم يشترط دوامه لبقاء الواجب فيبقى الواجب بعد زمان يبقى من المال لبقاء صفة اليسر فيه فاما قيام المال بصفة النماء فميسر للاداء اذ اشتراط النماء انما هو لليسر فتغيره اي بقيام المال بصفة النماء صفة الواجب فلا يبقى وجوب الزكوة بدون صفة النماء بخلاف كل النصاب فان الوجوب يبقى بدونه فان قيل النصاب سبب لوجوب الزكوة فكيف قال النصاب شرط لابتداء الوجوب قلنا لا نسلم ان النصاب سبب بل السبب هو المال مطلقا عند وجود شرطه وهو كون المال مقدارا بمقدار النصاب ونام‍يا وغير ذلك على ما عرف وذلك ان السببية انما تعرف بالاضافة والاضافة انما توجد في حق المال مطلقا من غير تعرض لوصف فيقال زكوة المال ولا يقال زكوة النصاب فعلم ان معنى قوله النصاب شرط لابتداء الوجوب اي المال المقدر بمقدار النصاب وكون المال مقدرا بمقدار النصاب شرط لوجوب الزكوة لا سبب لكونه ناميا وهو شرط بالاتفاق فكذا هذا فان قيل اذا كان الغني من له القدرة الممكنة وجب ان تبقى الزكوة بعد هلاك النصاب اذ القدرة الممكنة لا تشترط بقاؤها لبقاء الواجب كما في صدقة الفطر وغيرها قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان بقاء الواجب باعتبار القدرة الممكنة وهي النصاب وليس كذلك فان بقاءه باعتبار القدرة الميسرة وهي قيام صفة النماء وانها تقتضي عدم بقاء الواجب بعد هلاك النصاب كما سبق تقريره والدليل عليه انه اذا هلك بعض النصاب يبقى بعض الواجب ببقاء ذلك البعض ولا يبقى كل الواجب فان قيل قد فسرتم القدرة الممكنة بادنى ما يتمكن به المرء من الاداء بدنيا كان او ماليا فعلى ذلك لو كان اشتراط النصاب من القدرة الممكنة لوجبت الزكوة حين قدر على مقدار الزكوة كنصف دينار وخمسة دراهم لان الممكنة تحصل به ولم تجب بل وجبت عند ملك اضعاف اضعافه فعلم ان اشتراط النصاب من القدرة الميسرة كما قلنا قلنا ادنى ما يتمكن به المرء من الاداء في الزكوة النصاب وذلك لانا لو اعتبرنا ما يمكنه قدر الزكوة يلزم عود الامر على موضوعه بالنقض لانه لو وجب الدفع الى الفقير عند ملكه ذلك لصار هو محتاجا الى السؤال وذلك لا يجوز لان الدفع الى نفسه اولى من الدفع الى غيره حتى اذا كان مالكا مقدارا من الطعام او الماء وهو وغيره محتاجان اليه فلو دفع الى غيره يموت جوعا او عطشا وانه لا يجوز فلا يجوز الدفع الى غيره وكل حكم يوجب نقض سببه فهو باطل لانه حينئذ لا يبقى تمييز بين المخاطب والمصرف اولانه يلزم حينئذ

وجوب الدفع في صورة عدم جواز الدفع لانه تقتضي وجوب الدفع على من علم انه لو دفع لكان الهلاك على نفسه وذلك لا يجوز واذا كان كذلك فلا بد من عرفان المخاطب باداء الزكوة وهو الغني فوجب في عرفان الغني الرجوع الى ادنى ما قدره الشرع بملك المال وقد رادناه بنصاب واحد فيقع ما قلنا ان ادنى ما يتمكن به المرء من الاداء في الزكوة النصاب الواحد وهذا بخلاف استهلاك النصاب فان ذلك لا يسقط الزكوة وقد صار ذلك غرما محضا لان النصاب صار في حق الواجب وهو الزكوة حقا لصاحب الحق وهو الفقير فيصير المستهلك باستهلاكه بان انفقه في حوائج نفسه او اتلفه مجانا متعديا على صاحب الحق وهو الفقير او على محل محترم مشغول بحق الغير فعد النصاب قائما في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل بهلاك النصاب ولا ساقط به وهذا

١٠٠ كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فانه يغرم قيمة العبد وان كان فعله مصادفا ملكه وكما اذا اعتقه المولى او باعه او فعل فعلا يتعذر به دفعه الى ولي الجناية فانه يطالب المولى

جعل بالفدا لانه صار جانيا على حق صاحب الحق فصار كان العبد باق والمولى يختار الفدا فكذا هنا جعل كان النصاب قائم فيطالب المستهلك باداء الزكوة كما لو كان النصاب قائما حقيقة قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين الى قوله لانه ينافي الغني واليسر اقول ولما سبق ان ما وجب بالقدرة الميسرة يشترط لبقائه بقاء تلك القدرة قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر وذهب ماله فعجز عن التكفير بالمال انه يجوز له التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة بدليل ان الشرع خيره بين انواع التكفير عند قيام القدرة بالمال والتخيير تيسير لانه يثبت الاختيار للمكلف ليترفق بما هو الارفق ويختار ما هو الاهون والايسر عليه وهذا وهذا تيسير بلا شبهة بخلاف ما اذا لم يكن مخيرا فانه وجب عليه واحد معين وربما يشق عليه اداء ذلك المعين ولا يجد شيئا اخر شرعا يقوم مقامه فيعجز المكلف فيبقى في عهدة التكليف ولا يخرج عن عهدة الواجب الا بزيادة مشقة واذا كان كذلك فلا يكون فيه يسر وانما اليسر فيما اذا وجب احد الانواع كما هو عند الفقهاء رحمهم الله بخلاف ما يقوله بعض المتكلمين ان الواجب هو الكل لاستواء الكل في صيغة الامر والتخيير لاسقاط الواجب بما يعينه منها ويحملون الامر قياسا على النهي فان مثل هذا التخيير في النهي لا يخرج حكم النهي من ان يكون متناولا لجميع ما تناوله الصيغة فكذا الامر ولكنا نقول في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف او لان ذلك في موضع النفي وحرف او في موضع الاثبات يفيد الايجاب في احد الانواع الا ترى انه لو كفر بالانواع كلها لم يكن مؤديا للواجب في جميعها ويستحيل ان يكون واجبا قبل الاداء ثم اذا ادى يكون المؤدي

بنوع واحد وهذا النوع منصوص عليه ولا يكون خلفا عن غيره ولو كان الخلو واجبا لم يسقط الواجب
في العصر بدون اداية او اداء ما هو خلف عنه تعرفنا ان الواجب احد الانواع قاله الامام السرخسي
رحمه الله وكذا قال بعض المعتزلة الجميع واجب وقال بعضهم الواجب ما يفعل وقال بعضهم الواجب
واحد معين ويسقط به وبالاخر وفي هذه المسألة ابحاث لطيفة مزارا داللو نوف عليها فليطلب من
موضعها ولا يقال التخيير ثابت في صدقة الفطر فان المكلف مخير بين اداء نصف صاع من بر او صاع من تمر
او شعير مع ان صدقة الفطر لم تجب بالقدرة الميسرة بل بالممكنة لانا نقول الواجب هناك واحد من حيث
المعنى وان اختلف من حيث الصورة فان قيمة نصف صاع من بر وصاع من تمر واحدة عندهم في اعدل
الاحوال فاذا اتحد معنى فكانه لا تخيير بخلاف التخيير في كفارة اليمين بين الاشياء الثلاثة فان قيمتها مختلفة
صورة ومعنى فاوجب التخيير اليسر هاهنا لا هناك او لان الاشياء في صدقة الفطر او لانا اوجبنا
نصف صاع من بر او صاعا من تمر دون الكل ما شرطنا النصاب او لانا الكل باحد الاشياء
الثلاثة بناء عليه بل شرطنا فيها القدرة على احد الاشياء الثلاثة ابدا فاندفع ما قيل واذا كان
كذلك كان التخيير بين احد الانواع في الكفارة ولان للتيسير ولان الشرع نقل التكفير بالمال
الى التكفير بالصوم للعجز الثابت عن التكفير بالمال زمان اداء الصوم مع توهم القدرة في المال
على المال ولم يعتبر الشرع ما يعتبر في عدم سائر الافعال وهو العدم في العمر كله لان ما كان متعلقا
بعدم الفعل وهو غير موقت يعتبر فيه العدم في العمر كله كما في حق الشيخ الفاني فانه اذا لم يقدر
على الصوم يجوز الفدية في جميع عمره فاذا قدر عليه يبطل حكم الفدية وكما اذا قال قائل ان لم
ات البصرة فعبدي حر انه يتعلق الجزاء بالعدم في جميع عمره حتى لا يحنث وان لم يات البصرة سنين
كثيرة وتقدير العمر يبطل اداء الصوم لانه حينئذ يلزم ان يصوم بعد الموت ونقل عن الاستاذ
الكبير رحمه الله هذا اللفظ اكو عجز مستدام راعتبار كنيم روزه درگور افتاد وكذا جواز الصوم
لمن له غائب وليس عنده مال دليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار
الى وجوده فيما يستقبل من الزمان لانه قال في المبسوط وان كان للرجل الحانث في يمينه مال
عنه غائب او دين وهو لا يجد ان يطعم ولا ما يكسو ولا ما يعتق اجزاه ان يصوم لان المانع
قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون في ماله الغائب
عبد فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار
الملك دون اليد فلما جاز الصوم مع وجود الملك حقيقة من غير انتظار الى ان يصل الى ماله فلان
يجوز الصوم في حق من ليس له المال اصلا من غير انتظار ان يحصل له المال بالطريق الاولى

واذا لم يعتبر الشرع فيما ذكرناه العدم في العمر وانما اعتبر العدم الحالي كان ذلك لا محالة
لكون المكلف يخرج عن العهدة بالصوم في الحال والدليل على انه اعتبر العدم الحالي انه قال
تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام واعتبار العجز في جميع العمر يبطل اداء الصوم لكون العجز لا
يتحقق الا بعد انقضاء العمر وبعده لا يتحقق الاداء لا محالة فعلم ان المراد بالعدم هو العدم الحالي
مستغرق للعمر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فقاعدا واستغراق عدم
الاستطاعة العمر ليس بشرط قلنا عدم الاستغراق هناك انما علم بحمل الكلام لان النبي صلى
الله عليه وسلم ذكر تفاوت احكام الشرع على وجه التيسير بحسب احوال المريض في مرضه
ومرض المريض غير مستغرق لعمره غالبا بل يتفاوت حالا بعد حال فكذلك الاحكام المرتبة
على حسب تلك الاحوال فكذلك لم يوجب الاستغراق واما عدم الافعال في نفسه
اذا لم يكن مقيدا بشيء فموجب للاستغراق في العمر كما اذا قال لا اكلم فلانا ولا افعل كذا
فثبت بما ذكرناه ان المعتبر في عدم سائر الافعال هو العدم في العمر والمراد بالعدم فيما نحن
فيه هو العدم الحالي وكذلك الحكم في طعام الظهار وسائر الكفارات فانه انما يعتبر في ذلك
العجز الحالي عن التكفير بالصوم ولهذا لو مرض ايام فكفر بالاطعام جاز فثبت بهذا كله ان
المعتبر في الكفارة هو القدرة الميسرة للاداء فكانت الكفارة من قبيل الزكوة في كونها ثابتة
بالقدرة الميسرة وبعد هلاك المال لو بقي التكفير بالمال عينا لما بقي اليسر فسقطت الكفارة
لذلك عند هلاك المال او استهلاكه وجاز له التكفير بالصوم لان الواجب اذا ثبت بالقدرة
الميسرة فات عند فوات تلك القدرة فان قيل لو كانت الكفارة من قبيل الزكوة لما وجب
بعد ذهاب المال القائم وحصول مال اخر كالزكوة فانها تسقط بهلاك النصاب ولا تجب ثانيا
بوجود نصاب اخر قلنا ان المال هاهنا اي في الكفارة غير عين لانها وجبت في الذمة بخلاف الزكوة
فان الواجب فيها جزء من المال المعين وهو النصاب الذي وجبت الزكوة بسببه وهذا لان الله
تعالى جعل المال ظرفا للوجوب في باب الزكوة حيث قال وفي اموالهم حق للسائل والمحروم
وقال صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر وقال في خمس من الابل شاة وفي اربعين
شاة شاة الى غير ذلك من النصوص الواردة في باب الزكوة واذا كان المال في الكفارة
غير متعين فاي مال اصابه المكفر من بعد ذهاب ماله دامت بذلك المال القدرة فيجب
التكفير بالمال ولاجل ذلك ساوى الاستهلاك الهلاك فيما نحن فيه في حق جواز الصوم
بابهما كان حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف المال يجوز له التكفير بالصوم كما لو
تلف المال بخلاف الزكوة لان الاستهلاك فيها يصير كالاتلاف العبد الجاني اذا المال متعين

1

فيها فيكون الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق الغير بخلاف الكفاره ولان الحق فيها لما كان
مطلقا عن الوقت ولم يكن المال متعينا للتكفير لما سبق بانه لم يكن الاستهلاك تعديا على محل مشغول
بحق الغير لعدم تعلق الحق بالمال ولو كان الحق موقتا يحتمل ان يضمن بالتفويت عن الوقت وان لم
يكن المال متعينا وصارت هذه القدرة وهي القدره على التكفير على هذا التقدير وهو تقدير
وجوب التكفير على هذا التقدير وهو تقدير وجوب التكفير بالقدره الميسرة نظير استطاعه
الفعل وهي القدره الحقيقيه التي لا تسبق الفعل من حيث ان العبرة في التكفير لحالة التكفير
ووقته في حق اليسار والاعسار لا وقت الحنث وهو وقت وجوب الكفارة فانه اذا كان وقت
التكفير معسرا يخرج عن العهدة بالصوم واذا كان موسرا فيه يخرج عنها باداء المال كما ان العبرة
في استطاعة الفعل لوقت الفعل لا قبله لانها لا تسبق الفعل وذلك لان قدره الكفارة
لما كانت قدرة ميسرة اعتبر فيها وقت التكفير كما اعتبر في الزكوة وقت الاداء فان النصاب
اذا كان وقت الاداء باقيا وجب الاداء تاما واذا كان هالكا لا يجب اداء الزكوة وقيل
كما ان القدرة الحقيقيه مقارنه للفعل لا سابقه عليه كذلك القدرة على التكفير لا تسبق حالة
الاداء ولما سبق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر قلنا يبطل وجوب الزكوة بالدين لان الدين ينافي
الغنى انما يحصل بما فضل عن حاجة المزكي وحاجته الى قضا الدين حاجة اصلية فلا يحصل الغنى بملك
ذلك القدر من المال لكونه بمنزلة المعدوم كثياب البذلة والمهنة والما المستحق للعطش قال
رحمه الله ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة الى قوله واصل المال كاف كذلك اقول
هذا اشارة الى ايراد على ما سبق وجواب عنه توجيه الايراد ان يقال لو كانت الكفارة واجبة
بصفة اليسر كالزكوة فانها لما وجبت كما قررتم لما وجب التكفير بالمال على المديون اذ الدين
ينافي اليسر كالزكوة فانها لما وجبت بصفة اليسر لم تجب على المديون وتوجيه الجواب انه لا يلزم
ذلك على ما قلنا لان وجوب التكفير بالمال على المديون ممنوع فانه ذكر في كتاب الايمان رجل له
الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعد ما قضى دينه بالالف يجزيه ولم يذكر انه اذا لم
يصرف ماله الى دينه ما جوابه فكان جواب هذه المسالة مختلفا مذكور في كتاب الايمان نصا فيحتمل
ان تجب عليه الكفاره بالصوم لا بالمال كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله انه يجزيه التكفير بالصوم
لفوات صفة اليسر بسبب الدين وانها معتبرة في الكفارة فيجعل المال الذي في يده كالمعدوم
في حق التكفير بالصوم لانه مستحق بدينه كالمسافر اذا كان معه ما وهو يخاف العطش انه يجعل
كالمعدوم في حق التيمم واذا كان كذلك لا يرد الايراد المذكور لانه حينئذ كانت الكفارة بمنزلة
الزكوة من كل وجه فكما لا يجتمع وجوب الزكوة مع الدين وقال بعضهم يجب التكفير بالمال ولا بالصوم

ولا تجزيه

بخلاف الزكوة

102

بخلاف الزكوة والاصح هو القول الاول فانه قال في المبسوط والاصح انه يجزيه التكفير
بالصوم لما اشار اليه في الكتاب ان الصدقة تحل لهذا وفي هذا التعليل لا فرق بين ما كان بعد قضا
الدين وبعده الى هذا الموضع لفظ المبسوط والفرق بين الزكوة وبين التكفير بالمال على القول
الاخير هو ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وشرط القدره الميسره ومعنى الاغنا كما نطق
به قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسالة في مثل هذا اليوم وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى ولهذا
لا يتادى الزكوة الا بتمليك المال وهذا الاغنا وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى لا جزا لفعل الجناية
فشرط الكمال في سبب وجوب الشكر وهو المال الكامل النامي الحولي الفاضل عن الحوائج الاصلية
ليستحق شكره على الكمال كما في جائزة السلطان فانه يجب الشكر اذا كانت كاملة غير مشوبة بشيء
مكروه واذا باع لا يجب الشكر لانه حاصل بعوض واذا شرط الكمال في سببه فيكون الواجب
شطرا اي بعضا من المال الكامل وهو النصاب للمديون باعتبار ان رب الدين لو ظفر بجنس
حقه له ان ياخذه من غير رضا المديون فصار كان المديون غير مالك له فلما اسقط الكمال
لم تجب الزكوة ولهذا لا تجب في مال البدله للحاجة اليها ولا يعدم الدين اصل ملك المال
للمديون لان محل الدين هو الذمة وفي الذمة سعة فكان المال خاليا عن ان يكون مشغولا
بالدين من هذا الوجه والدليل على ان الدين يسقط ملك المال للمديون ان الصدقة تحل له بقوله تعالى
والغارمين واذا حلت عليه الصدقة لم تجب عليه الاغنا لانه يستحق الاغنا على الغير حيث حلت له
الصدقة فلا تجب عليه اغنا الغير والدليل على ان الزكوة وجبت بمعنى اغنا الفقير ان الزكوة لا تتادى الا
بعين متقومة لا يحصل به الغنى كما اذا اسكن الفقير بيته بنية الزكوة فانه لا يقع عن الزكوة لان المنفعة
ليست بعين متقومة بخلاف الكفارة فانها تتادى بالصوم وهو ليس بعين متقومة وكذا الزكوة
لا تتادى بالاباحة لكون الغنى لا يحصل بها لان المباح له ياكل مال الغير وبمال الغير لا يحصل الغنى وقوله
صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسالة في مثل هذا اليوم وان ورد في صدقة الفطر لكن لمعنى سد خلة
الفقير واغنائه وهذا المعنى بعينه موجود في الزكوة فثبت معنى الاغنا في الزكوة بدلالة النص
بل الزكوة اقوى في استدعا الغنى من صدقة الفطر لان وجوب صدقة الفطر بالقدرة الممكنة ووجوب
الزكوة بالقدرة الميسرة فثبت بما ذكرنا ان الزكوة وجبت باعتبار معنى الاغنا واما الكفارة فلا تستغني
عن شرط القدره ولا عن صفة قيام اليسر في تلك القدرة وهي التخيير بين انواع التكفير والتخيير يسر كما
مر الا ان الكفارة شرعت ساترة للذنب بعد الحنث لان الانسان اذا حنث في يمينه بقي عريانا لانه هتك
حارق لباس تقواه فيحتاج الى ساتر يستره وما ذاك الا الكفاره فيستر بها نفسه او زاجرة عن الذنب
قبل الحنث لعلمه بوجوب الكفارة على تقدير الحنث فيبر في يمينه ان حلف او لا يحلف ابتدا فيما يرد في حق

الآن

102

الكفر او زاجرة في حق غيره واما دد بينهما لان الستر لا نفع الا بعد وجوب الكفارة ودبالا يجب
على رجل كفاره اصلا فلا يحتاج الى الستر ثم قدم الساتر على الزاجر لان دلالة الكفارة على الستر اظهر من
دلالتها على الزجر اذ الكفر هو الستر لغة واذا كان كذلك كانت شرعية الكفارة لعارض الستر او الزجر
لا لكونها امرا اصليا اي لم تشرع الكفارة بطريق الاصالة لاغنا الفقير اذ الستر والزجر هم محتاجين
الى الاغنا بالمال كما في الحدود بل الاصل فيها هو الستر او الزجر الا ترى ان التكفير يتادى بتحرير الرقبة
وبالصوم ولا اغنا فيهما لكن المقصود بالتكفير نيل الثواب ليقابل ذلك الثواب بموجب الجناية وما
نقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيات وكان ذلك جواب اشكال يرد على قوله الا انها لم تشرع للاغنيا بان يقال ان ذلك منقوض
بالكفارة بالاطعام فان فيه اغنا للفقير عن الطعام فاجاب بان شرعية الاطعام لا باعتبار الاغنا
بل باعتبار ان الاطعام يصلح سببا للثواب كالصوم فيصلح ان يكون سببا لما هو المقصود من شرعية
الكفاره وهو الستر او الزجر ولذلك تتادى الكفارة باباحة الطعام وان كان الاغنا لا يحصل بها
فعرفنا ان المعتبر في التكفير بالمال انما هو الستر او الزجر لا الاغنا فاذا لم يكن الاغنا فيه مقصودا
لم تشترط صفة الغني وهو كماله في المخاطب بالكفارة بل تشترط القدرة والبسر بها اي في الكافر
وهو التخيير بين انواع التكفير وذلك اي اليسر لا ينعدم بسبب الدين اذ يتيسر اداء الكفارة تامه بملك
المال مع قيام الدين وتبين بما سبق ان الكفاره لم تجب شكرا لنعمة الغنى بل وجبت جزاء الفعل الذي
هو جناية فلم يشترط فيها كمال صفة الغني وانما اشترط فيها ادنى ما يصلح لاكتساب الثواب واصل
المال كاف لذلك فلا حاجة الى اشتراط كمال الغنى بخلاف الزكوة فان المعتبر فيها الاغنا وانه لا يتحقق
ممن ليس بغني كامل الغني وبسبب الدين ينعدم الغني وحاصل ذلك ان الكفارة وجبت ساترة او زاجرة
وما وجبت شكرا لنعمة الغني فلا تشبه الزكوة من هذا الوجه لان الزكوة وجبت شكرا لنعمة الغنى
ولهذا تشترط لايجابها اتم وجوه الغني وذلك بالمال النامي وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم
تمام الغنى بملكه ولا تعدم حصول الثواب له اذا تصدق به لكون ذلك ساترا للاثم لحقه بارتكاب ساترا للاثم
محظور اليمين وهو المقصود بالكفاره قال رحمه الله وعلى هذا الاصل تخرج سقوط العشر
بهلاك الخارج الى قوله فلم يكن شرطا لدوام الواجب اقول وعلى ما سبق من الاصل وهو ان ما
وجب بالقدرة الميسرة يشترط لبقايه بقاء هذه القدرة تخرج سقوط العشر بسبب هلاك الخارج
بعد التمكن من الاداء لان العشر وجب بشرط القدرة الميسرة اذ القدرة على اداء القليل وهو العشر
تستغني عن قيام الكثير وهو تسعة الاعشار لان اداء ذلك ممكن من مال اخر لكنه شرط قيام الكثير
وهو تسعة الاعشار لان اداء ذلك لليسر وهو ان يكون الواجب من المال الذي هو نماء لئلا ينتقض

افضل

تسعة

اصل المال به ولا يقال العشر لا يتحقق بدون قيام تسعة الاعشار فكيف قال لان القدرة على
اداء العشر يستغني عن قيام الكثير كما اشرنا اليه الا ان ذلك الكثير قدر تسعة الاعشار لان الواجب
عليه اعطاء بعض الخارج ثم ذلك البعض قدر بالعشر واذا كان كذلك فاشتراط قيام تسعة الاعشار
لليسر ولذلك لم يجب العشر الا بارض نامية بالخارج تحقيقا لمعنى اليسر فيشترط قيامه اي قيام
الخارج وهو وجوده فان العشر انما يجب اذا وجد الخارج حقيقة القيام صفة اليسر لان الحق
متى وجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة فيشترط دوام تلك الصفة تحقيقا للواجب بالقدرة
الميسرة وكذلك الخراج يجب بالقدرة الميسرة وكذلك يسقط هو اذا اصطلم الزرع افة اي استاصلته
وقلعته من اصله مع وجود السبب وهو الارض لان الخارج اذا وجد وهو النماء التحقيقي انتقل
١٠٣ الحكم من التقديري الى التحقيقي فبعد ما اصابته الافة من غير صنع الزارع لم يبق نماء لا تحقيقا ولا
تقديرا فلو قلنا بالضمان لانقلب غرما محضا وانه لا يجوز لان الخراج لما وجب ابتداء بصفة اليسر لا
يبقى واجبا الا بتلك الصفة ولان الزارع مصاب بهلاك الخارج فيستحق المعونة والواحد منه الخراج
لكان فيه استيصاله كذا في المبسوط ولهذا لا يبقى وجوب الخراج بعد زوال تمكن الخارج تعذرا
بان نزت الارض او غلب الماء عليها او انقطع عنها ولم تبق صالحة للزراعة واذا ثبت ما قلنا ثبت
ان الخراج لم يجب الا بسلامة الخارج الا ان الخارج فيه بطريق التقدير بسبب التمكن من الزراعة
فانه اذا كان متمكنا من الزراعة ولم يزرع جعل الخارج سالما لرب الارض تقديرا باعتبار تقصيره
في الزراعة فيجب الخراج وانما اعتبر الخارج في الخراج بطريق التقدير لان الواجب فيه من غير جنس
الخارج بدليل وجوب الدراهم في الاراضي الخراجية فانه يجب في جريب الكرم عشرة دراهم وفي
جريب الرطبة خمسة دراهم وامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا لجعل
القدرة الميسرة موجودة حكما بخلاف العشر فانه لا يمكن فيه الخارج التقديري لكون العشر
مختصا بالخارج التحقيقي اذ الواجب فيه جزء من الخارج والجزء التحقيقي لا يكون الا من الكل التحقيقي
فلا يمكن القول فيه بايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وقوله وبدليل ان الخارج معطوف على
قوله الا ترى من حيث المعنى كانه قال بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل
حط الخراج الى نصف الخارج ولا يجب اكثر منه يعني ان الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف
الخارج فاذا كان اكثر منه يجب نصف الخارج ولا يجب الخراج الموظف حتى اذا كان الخراج ثلاثة دنانير
والخارج يساوي دينارا يجب نصف دينار وكذا اذا كان الخراج قيمة قفيز والخارج قفيز يؤخذ
نصف قفيز لانه نهاية الطاقة ولما كان كذلك يسقط الخراج بهلاك الخارج لئلا ينقلب غرما
محضا ثم هذه الاربعة وهي الزكوة والكفارة والعشر والخراج مستوية في ان وجوبها بالقدرة

تسعة الاعشار وولا ... القدرة ... ان المراد منه ... يستغني عن قيام

مدرس قلناه

الميسرة وان كانت احكام افرادها تتفاوت في انفسها حتى ان الدين يمنع وجوب الزكاة
في الروايات كلها ولا يمنع هو وجوب الكفارة المالية في بعض الروايات وكذلك يتفاوتان في
الاستهلاك وكذا لا تعتبر في مال الكفارة كونه ناميا ولا يعتبر صفة الغنى فيمن تجب عليه
لان الشرط فيها القدرة الميسرة للاداء على وجه ينال الثواب بالاداء فيكون الثواب سائرا لما
لحقه من الاثم بارتكاب المحظور فلا يتفاوت لذلك كون المال ناميا او غيره والعشر لا يسقط
بموت من عليه مع بقاء الخارج ولا يؤمر بالايصاء والزكوة لا تسقط ايضا بالموت ولكن يؤمر
بالايصاء لان الواجب في الزكوة اداء العبادة ولا يمكن تحقق هذا الوصف بمجرد بقاء من عليه
من غير اختيار وفي العشر معنى العبادة ليس بمقصود فيبقى بعد موته وان لم يوص كالدين
وكذلك الخراج اذا حصل الخارج ثم مات قبل ادائه فيبقى بعد موته وان لم يوص ثم هذا الحكم
وهو سقوط العشر والخراج بهلاك الخارج يخالف الحج فانه اذا وجب الحج بملك الزاد والراحلة
لم يسقط الوجوب بفوتها لان الحج وجب بشرط القدرة الممكنة دون الميسرة بدليل ان الزاد
والراحلة ادنى ما يقطع به السفر واليسر انما يقع بخدم ومراكب واعوان وليس ما ذكرناه بشرط
بالاجماع اذ الشرط فيه ادنى التمكن وهو بالزاد والراحلة وذلك شرط وجوب الاداء فلم
يكن دوام القدرة على الزاد والراحلة شرطا لدوام الواجب وهو الحج فان قيل ان
شرط وجوب الاداء توهم القدرة لا تحققها حتى اكتفى بادراك الجزء القليل الذي يسع فيه
التحريمة في حق وجوب الصلاة مع ندرته في حق الاستعداد فينبغي ان تثبت الممكنة في الحج بدون
الراحلة بالقياس على ذلك بل اولى لان سفر الحج راجلا غير نادر حتى مع الندرة وقد وجد
ذلك في حق كثير من الناس فينبغي ان يجب الحج على صحيح البدن المكتسب قلنا وجوب
الصلاة بالقدرة المتوهمة في حق من ادرك جزءا يسيرا من الوقت فائدة لانه يظهر اثره
في حق الخلف وهو القضاء ولا كذلك الحج لانه لا يتصور فيه القضاء لكونه فرض العمر فلا يتوقت
الا بفوات المكلف فاشترط فيه ادنى ما يتمكن به المرء من السفر المعتاد وذلك بالقدرة
على الزاد والراحلة اولانه لو وجب الحج على من لا يملك الزاد والراحلة لوقع الناس في
غاية الحرج وانه منتف بالنص بخلاف الصلاة فان اعتبار توهم القدرة فيها لا يؤدي
الى الحرج لان ذلك لظهور اثره في حق الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء فان الاداء منه
غير مطلوب واما في صورة الحج فلا خلف ينتفي عند مباشرته ولا يقال اذا كان التمكن مرادا
الحج ثابتا بدون الراحلة فاشتراطها دليل على ان وجوب الحج باليسر لانا نقول اليسر
في سفر الحج انما يكون بالخدم والمراكب والاعوان كما مر واما الراحلة فهي ادنى ما يقع

به السفر اذ لا يثبت التمكن منه بدونها لانه لا قدرة على السفر بدون الزاد وبدون راحلة
تحمل عليها الزاد ويركبها احيانا قال [illegible] رحمه الله وكذلك لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الراس وذهاب
الغنى اي قوله بعين النصاب لا بغيره اقول ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الراس وذهاب
الغنى كما ان الحج لا يسقط وجوبه بفوت الزاد والراحلة فان المال اذا اهلك بعد وجوب صدقة
الفطر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء اواذ ذهب الغنى بعد الوجوب لا تسقط صدقة
الفطر لانها لم تجب بصفة اليسر وانما وجبت بشرط القدرة الممكنة وقيام صفة الاهلية بسبب
وجود الغنى ليصير المكلف اهلا للاغناء بذلك والدليل على انها لم تجب بصفة اليسر انما وجبت
بسبب راس الحر من الاولاد الصغار وراس ام الولد والعبد والمديون ولا يحصل به الغنى
لان راس الحر ليس بمال والرق في ام الولد ناقص لاستحقاقها العتق بموت المولى ولهذا لا
يجوز بيعها والمديون ولا يحصل به مشغول بحق الغير فلا يقع الغنى بذلك بخلاف الزكوة فانها لا
براس الحر لان ما هو سبب لوجوب الزكوة وهو النصاب النامي للمولى يقع به الغنى وما هو سبب ١٠٤
لوجوب الصدقة الزكوة وهو النصاب النامي للمولى يقع به الغنى وهو راس يمونه ويلي عليه قد
لا يقع به الغنى كراس الحر ودل ذلك على ان الزكوة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى حتى
اخر دون صدقة الفطر لانها تجب بالغنى بشيء اخر لاجل شيء اخر فلم يكن يسرا وكذا وجبت صدقة
الفطر بالغنى بثياب البذلة وهي ثياب الجمال التي تلبس في الاعياد والجمع وتبدل اي تمتهن
وتستعمل بثياب المهنة وهي التي تلبس سائر الايام اذا كانت تساوي مائتي درهم فاضلة عن
الحاجة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية فعرفنا ان الشرط فيها هو القدرة الممكنة والغنى
حتى اذا هلك المال لا القدرة الميسرة واذا كان كذلك فلم يكن بقاء صدقة الفطر مفتقرا
الى دوام شرط وجوبها وهو القدرة الممكنة والغنى حتى اذا هلك المال بعد وجوب صدقة
الفطر يبقى وجوبها وكذا اذا هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء يبقى وجوبها كما مر والمهن
والمهنة الخدمة وقد روي المهنة بالكسر وهو عند الاثبات خطا قال الاصمعي المهنة بفتح
الميم ولا يقال مهنة بكسر الميم وكان القياس لو قيل مثل جلسة وخدمة الا انها جاءت على فعلة
واحدة كذا في الفائق وذكر في الصحاح المهنة بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي المهنة
بالكسر وانكره الاصمعي والماهن الخادم فان قيل انما شرط الغنى ضرورة الامر بالاغناء بقوله
صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم فكان ثابتا اقتضاء وانه ضروري فيشترط ادناه
وهو مقدار ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسألة في مثل هذا اليوم وذلك نصف صاع من البر فلا
حاجة الى الزائد عليه وهو النصاب قلنا الغنى المعهود في الشرع انما هو ملك النصاب فيقدر

ولانه لو اعتبر ما قيل لعاد الامر على موضوعه بالنقض وهو باطل لانه وجبت صدقة
الفطر اغنا عن المسلة وحينئذ يصير الدافع محتاجا الى المسلة فيلزم وجوب الاغنا عن المسلة على وجه
يوجب الافتقار اليها وانه لا يجوز اذا الدفع الى نفسه اولى من الدفع الى غيره لما عرف من الاحكام منها
اذا كان مالكا الى مقدار من الطعام وهو محتاج اليه بحيث لو دفع الى غيره يموت وغيره ايضا محتاج اليه
لا يجوز الدفع الى غيره وكذا الحكم في الما وغيره فعلم ان المعتبر انما هو الغني الشرعي ولانه صلى الله عليه وسلم
بعث لبيان الشرايع لا لبيان الحقايق ولا يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اغنوهم عن المسلة
وغني الفقير بالاستغنا عن المسلة فكذلك غني المعطي فينبغي ان لا يشترط فيه النصاب لانا نقول ان
النبي صلى الله عليه وسلم قيد جانب الفقير بالغني عن المسلة فيبقى الغني في جانب المودي مطلقا فينصرف
الى ما عرف شرعا وهو من يملك النصاب وجد هذا الكلام بعينه بخط بعض المشايخ رحمهم الله فان
قيل ان صدقة الفطر لا تجب عند قيام الدين وقت وذلك دليل على انها وجبت بالقدرة الميسرة
لا بالممكنة لانها لو وجبت بالممكنة لما كان الدين مانعا وجوب صدقة الفطر لانه امكن اداوها مع الدين
قلنا لا يلزم ذلك لان الدين يعدم الغني الذي هو شرط لوجوب الصدقة بدليل حل الصدقة له
وبالغني يحصل اهلية الاغنا فلهذا لا تجب الصدقة لا لانها وجبت بصفة اليسر خلاف الدين على العبد
الذي هو للخدمة بسبب اتلافه مال الغير فانه لا يمنع وجوب صدقة الفطر على المولى بسببه بل
عليه ان يوديها عنه وكان ينبغي ان لا تجب صدقة الفطر بسبب العبد المديون كما لا تجب الزكوة
بسببه الا انا نقول ان دين العبد لا يمنع قيام الغني بمال اخر يفضل عن حاجته بالغا مقدار
النصاب واصل المالية غير معتبر فيمن تجب الادا عنه ولهذا تجب عن ولده الحر وكذلك الغني
به غير معتبر فانه تجب الادا عن المدبر وام الولد وان لم يكن هو غنيا بملكه فيهما فكذلك اذا كان
مشغولا بالدين بخلاف ما اذا كان على العبد الذي هو للتجارة دين فانه تسقط زكاته عن المولى
بسبب ذلك الدين لان الزكوة تقتضي صفة الغني الكامل بحقيقة النصاب لا بغيره ولهذا تسقط بغني
الزكوة بهلاك النصاب وان كان صاحبه قادرا على الادا بمال اخر بخلاف صدقة الفطر فانها
لا تقتضي الغني بما تجب هي لاجله فانها تجب بسبب راس الحر ولا مالية فيه فلا يثبت به الغني
والحاصل ان الزكوة تجب بشي يحصل به الغني وهو النصاب في حق زكوته حتى لو كان له نصاب
غنم ونصاب ذهب وانتقص نصاب الذهب وفي الغنم فضل على نصابه لا يتجبر بذلك الفضل
ما انتقص من نصاب الذهب فلا تجب زكوة نصابها بل تجب زكوة نصاب الغنم لا غير وكذلك
ههنا لم تجب زكوة العبد المديون وان كان هو للتجارة لنقصان ذلك النصاب بسبب دينه واما
صدقة الفطر فانها تجب بشي يحصل بغيره الغني واما صدقة الفطر فانها تجب بشي يحصل بغيره

وأيضا

١٠٥

وأيضا الشرط في صدقة الفطر أن يوجد وصف الغني بأي مال كان فلما وجد غني صاحب العبد
المديون بمال اخر تجب عليه صدقة فطره لوجود السبب والشرط قال [redacted] رحمه الله هذا الذي
هو تقسيم في صفة حكم الامر الى قوله على الدرجة الاولى اقول [redacted] ما سبق ذكره في الباب
المتقدم بيان صفة الحكم هو تقسيم في صفة حكم الامر وهو الادا والقضا لان حكم الامر
الوجوب وبالامر يجب الادا لا بالسبب بل به تجب اصل الصلاة وقد يعدم ان القضا يجب بالسبب
الذي يجب به الادا فكان الادا والقضا صفتي حكم الامر ثم انقسم بعد ذلك الى صفة المامور
به في نفسه من الحسن لعينه او لغيره وكل نوع منها ينقسم الى ثلاثة اقسام كما مر بيانه ثم الان ينقسم
حكم الامر الى صفة قايمة بغيره وهو الوقت فانه غير داخل في حكم الامر اذ كون العبادة موقتة صفة للمامور
به ايضا لان فعل المكلف لا يوجد بدون الوقت فيكون الوقت داخلا في حكم الامر لكنه غير قايم
بالمامور به لانه يوجد بدون فعل المامور به بخلاف الحسن بما سبق فانه قايم بالمامور لكون
الحسن الذي هو صفته لا يوجد بدونه واذا كان كذلك فلا بد من ترتيب ما يكون صفة قايمة
١٠٥ بغيره وهو الوقت على الدرجة الاولى اي على الترتيب السابق على هذا فان الدرجة الاولى كما رتبه
على نوعين ادا وقضا وكل منهما الى اقسام فكذا هذا الباب ترتب وانقسم الى عبادة مطلقة عن الوقت
وموقتة والموقتة الى ما يكون الوقت ظرفا ومعيارا ومشكلا لان هذا الباب ايضا في صفة حكم الامر
وهي الموقتة وغير الموقتة فكان البابان متناسبين من حيث اتحادهما في صفة حكم الامر بخلاف
الباب الثاني لان ذلك في صفة المامور به والمامور به غير الامر فلذلك كان ترتيب هذا الباب
بحسب ترتيب الباب الاول اولى من ترتيبه على حسب ترتيب الباب الثاني والدليل على تناسب
البابين ان الامام المحقق شمس الايمة السرخسي رحمه الله اورد هذا الباب قبيل الباب
الاول الذي هو بيان القضا والادا ووضع ذلك الباب بعد هذا الباب بهذه المناسبة
وانما انقسم الامر الى هذه القسمة لان الامر لا بد له من امر ومامور به ومامور فيه وهو الزمان
وزمان ومكان وذلك ان صيغة الامر لا بد ان تصدر عن احد وهو الامر وان تصدر بايجاب
شي لان الامر للوجوب وهو المامور به ولا بد للوجوب من مكلف يجب عليه وهو المامور ثم الامر
يعمل لدخوله تحت حد الفعل وقد عرف ان الزمان جزء من الفعل عند النحويين فكان الزمان
متحققا في فعل الامر ضرورة فلهذا قلنا لا بد للامر من مامور فيه او لان الامر لوجوب الفعل على
العبد وفعل العبد لا بد ان يقع في زمان ومكان واذا كان كذلك فلا بد ان ينقسم الامر في حكم
الوقت اذا المامور به يقع في الوقت فينقسم ادا المامور به يقع في الوقت فينقسم في حكم الوقت
الى مطلق وموقت قال [redacted] رحمه الله باب تقسيم المامور به في حكم الوقت الى قوله

يونعان مطلقة عن الوقت والنذور واقول العبادات كالكفارات وصيام الكفارات
اي لا يكون مطلقا عن الوقت اما ان يكون لا يخلو العبادات باداء الشارع من الامر ان وقته
المامور به ادا الواجب مامورا بادا المكلف فيكون وقت دون بوقت غير بنفسه الفعل ادا
لا يتوقف بالامر كالقضاء به الماموري يصير لا الوقت عن اخر لو حتى بالاداء الوقت تعيين ولاية وله
للمكلف يجوز لا حتى معلوم بوقت مقيدا يكون ان واما والكفارات الفطر وصدقة والعشر
انما التوسع لان بيانه سبق كما واحد فنوع المطلقة اما عليه التقديم ولا عنه التاخير
سببا الوقت يكون ولا ادا الوقت جميع في فانها المطلقة واما موقتة العبادات من
الوقت عن المطلق قبيل من الزكوة بادا الامر ذكرتم كيف قيل فان شرطا ولا معيارا ولا ظرفا ولا
قال العشر وكذا يحول حتى مال في زكوة لا وسلم عليه الله صلى قال موقتة اي بسنة موقت وهو
الفجر طلوع بوقت ادائها وجوب موقت الفطر صدقة وكذا حصاده يوم حقه واتوا تعالى الله
بعد ورود الوقت عن الاطلاق معنى فما ايام ثلثة او بشهرين مقدرة الكفارات وكذا الفطر يوم من
لا التقييد الصيام في الكفارة قدر لبيان اثنالثا و الزكوة في الوقت ذكر قلنا بالوقت التقييدات هذه
القضا يلزمه لا بحيث الوقت اخر بيان عن المرسل الوقت عن بالمطلق المراد وقيل بوقت الادا
يلزم فلم وجوبه اول وجود من بد فلا حادث الوجوب لان الوجوب الوقت اول ذكر وان حال في
يلزم بحيث واخره الوقت اول بيان عن عبارة المقيد واما القضا وجوب الوقت اول بفوت
وسلم عليه الله صلى لقوله بالوقت مقيدة فانها الصلاة كوقت القضا الوقت اخر فوات عند يلزم
وقته اول بين مبين الصوم وكذا القضا الوقت اخر فوات عند فيلزم الوقتين هذين بين ما الصلاة
لاستغراق الوقت اخر فوت الى القضا يتوقف لم له معيارا الصوم وقت كان لما ولكن واخره
الله رحمه السرخسي الايمة شمس الامام واصول التقويم في ذكر ثم الادا فعل جميع الوقت
ذكرها فقد الله رحمه المصنف واما الوقت عن المطلق انواع من رمضان وقضا المطلق النذر
ومعيار ظرف ثلاثة فانواع الموقتة واما موضعه في ذكره ياتي ما على الموقتة انواع من والكفارات
والثالث الصلاة كوقت الظرف وهو الاول لا او موسعا الوقت كون يعرف ان اما لانه ومشكل
المشكل هو والثاني الصوم كوقت العيار هو الاول لا او مضيقا الوقت كون يعرف ان اما
جعل نوع فهو الاول النوع اما مشكلا فصار تضيقه ولا توسعه يعرف لم لانه الحج كوقت
الثاني واما مثلا كالظهر الصلاة وقت وهو للوجوب وسببا للاداء وشرطا للمؤدى ظرفا الوقت
يصح فانه بالادا الوقت استغراق يلزم ولا المفروض الادا عن يفضل لانه للمؤدى ظرف انه
محضا ظرفا فيكون الفعل به يتقدر ولا الوقت اجزا من المكلف اختاره جز اي في الادا

١٠٦ الكاشف شرح البزدوي

بالحنطة لا يمكن ان يشغله غيرها ويحتمل ان يكون قوله وهو واحد راجعا الى الصوم
ويكون معناه ان الشارع لما اوجب شغل هذا الوقت المعين بهذا الصوم وهو الصوم المفروض
والصوم ركن واحد لا يقبل وصفين متضادين لم يبق غيره مشروعا اذ لا يتصور اداء صومين
بامساك واحد فاذا ثبت انه وصف اي اذا ثبت للمعيار كونه مشغولا بصوم شهر رمضان انتفى غيره
ضرورة الا ترى ان الله تعالى قال احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه بدا الصوم من الخيط الابيض ثم مده الى الليل فكان صوم الوقت مستغرقا جميع وقته فلا يسع غيره
فان قيل قوله واحد على هذا التقدير مستغنى عنه لان الشرع لما اوجب شغل الوقت به لا يحتاج
بعد ذلك الى قوله وهو واحد لان الشي لما كان مشغولا بشي لا يتفاوت بعد ذلك ان يكون ذلك
الشي شيا واحدا او لا قلنا ذكره للتاكيد قوله اوجب شغل الوقت او فيه بيان يوجد الشروع
في ركنه بخلاف الصلاة فانها اركان مختلفة كذا ذكر قوله كالمكيل والموزون في معياره اي لما
(١٠٦) كان المعيار القفيز حنطة لا يتصور معيارا للقفيزين منها الا ان المكيال معيار لقفيز حنطة غيره
عين فلو هو الفرض وليس للمكلف التعيين فيصلح ان يكون معيارا لقفيز اخر غير عين منها ومن اي كيل
كان بخلاف شهر رمضان فانه جعل معيارا للصوم عين هو الفرض وليس للمكلف ولاية الاخلاء
عنه فلا يقدر على الشغل بغيره بخلاف المسافر على مذهب ابي حنيفة رحمه الله فان الشارع جعل له
ولاية الاخلاء عنه ثم الصوم عبادة شرعية فيراعى فيه لفظ الشارع وهو شرعه من الفجر الى الليل
بالنص فيكون الصوم واحدا في نفسه وان اشتمل على امساكات لانه دخل تحت خطاب واحد بقوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيصير واحدا غير متجزء صحة وفسادا وذلك لان الاصل وهو ان الاشيا المختلفة
اذا دخلت تحت خطاب واحد تكون في حكم الشي الواحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فالاطهار لما ثبت بخطاب واحد جعل البدن كله كعضو واحد حتى جاز نقل البلة من عضو الى عضو وبهذا
لا تتجزى الجنابة وجودا او زوالا وقال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والرسول صلى
الله عليه وسلم اذا بلغ بعض الرسالة صار كانه لم يبلغ شيئا اذ الكل دخل تحت خطاب واحد فصار
الكل كفرد واحد كما لم يبلغ الكل لا يخرج عن عهدة الخطاب ولهذا قيل اذا قال البايع للمشتري بعتك
هذه الثياب او هذه الدواب او هذه العبيد صارت كشي واحد حتى لا يكون للمشتري قبول البعض
دون البعض والشي الواحد اذا دخل تحت خطابات متفرقة يصير مختلفا كقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم وامسحوا برؤسكم واذا كان كذلك فاذا ثبت انه اي للمعيار وصف الفرضية لم يبق غير الفرض
مشروعا في شهر رمضان وانتفى غيره لكونه غير مشروع فيه قال ابو يوسف رحمه الله ومحمد رحمهما
الله لما لم يبق غيره مشروعا فيه ادا الواجب فيه اي واجب اخر من المسافر لان شرع الصوم عام اي يتناول

١٢

للمقيم والمسافر بشهود الشهر الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجوز فيكون ادا للصوم
المفروض فيثبت بذلك ان صوم الفرض مشروع في حقه لكن الشرع رخص له ان يدع صوم الفرض
بسبب الفطر الكونه ماذونا فيه لدفع المشقة عنها وهذا اي وهذا الترخص لا يجعل غير صوم الفرض
وهو الواجب الاخر مشروعا فاذا زال الترخص كان هو والمقيم سوا فيقع صومه عن صوم رمضان
بكل حال كالمقيم وانعدم فعل المسافر في صومه بنيه واجب اخر لعدم شرعيه ما نواه من صوم
غير الفرض فتلغو نيته وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية فانه لا يجوز تلك النية فلا
يقع صومه فلذلك عن صوم الفرض وكذلك المريض في هذا كله اي يقع صومه عن فرض الوقت وان
نوى النفل او واجبا اخر او اطلق النية وقال ابو حنيفه رحمه الله الوجوب واقع على المسافر اي نفس
الوجوب ثابته متقرره عليه لوجود كمال سببه وهو شهود الشهر ولهذا صح ادا المسافر صومه
عن فرض الوقت من غير توقفه على شي وهو احتراز عن الزكوه فان الوجوب في اول الحول غير ثابت
مطلقا اد سببه ملك نصاب كامل حولي فلوجود اصل النصاب يجوز التعجيل ولعدم وصفه وهو
النما يتوقف على صفه كمال النصاب اخر الحول ادا السبب لم يكن موجودا على صفة الكمال فان وجد
النصاب كاملا عند تمام الحول يقع عن الفرض والا ينقلب ما اداه تطوعا وذلك احتراز عن المقيم
ايضا اذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعه فانه على سبيل التوقف ان لم يود الجمعه بعده يقع ما صلى عن
فرض الوقت وان سعى الى الجمعه او اداها بحسب ما اختلفوا فيه بطل ظهره بخلاف شهود الشهر
فانه ثابت على صفه الكمال في حق كافه الناس فيكون حكمه وهو نفس الوجوب ثابتا متقررا فصح منه
ادا الصوم بلا توقف مثل تعجيل الصلوه في اول الوقت وادا الحج من الفقير لكمال السبب
وهو الوقت والبيت فثبت بذلك ان وجوب الصوم واقع على المسافر الا انه رخص له تركه ادا
الصوم في الحال وتاخيره قضا لحق المسافر ليترفق هو بذلك في مصالح بدنه وتخفيفا عليه
فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضا ما عليه من الدين
اولى لان الانتفاع بالاول في حيوته الفانيه وبالثاني في حيوته الباقيه ولان الثاني صرف الوقت
الى الاهم وهو قضا الدين فانه اذا مات قبل ان يقضي ما عليه من الدين بعد تمكنه يعاقب بسببه ولا
يعاقب بسبب صوم الوقت لان المسافر غير مطالب بوجوب الادا بل تحقق نفس الوجوب في حقه
بشهود الشهر وفي الدين مطالب بوجوب الادا ولان راحته الدينية اصل مقصود فكانت هي اهم
لان السعي في الحاجه الدينية سعي في تخليص نفسه عن عقوبة النار وهي اشد من مشقه تلحق المسافر
بسبب صوم القضا لانه لو لم يصم صوم القضا في سفره عسى لا يعيش الى وقت الاقامه فحينئذ
يبقى في عقوبة ترك القضا وهي ادهى وامر فصار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات في

شهر رمضان متعلقا بالاعراض عن الرخصه والتمسك بالعزيمه وهو ادا صوم رمضان فاذا لم يفعل
اي لم يعرض عن جهة الرخصة ولم يتمسك بالعزيمة حيث لم يصم صوم رمضان بل ترخص حيث لم يصم
صوم رمضان يبقى غير صوم رمضان من الصيام مشروعا فصح اداوه اي ادا غير صوم رمضان من واجب
اخر ولان ادا صوم رمضان غير مطلوب من المسافر في حال سفره اذ هو غير مخاطب بالادا في تلك الحالة
بطريق التعيين كالمقيم وانما هو مخير بين الادا والتاخير الى عدة من ايام اخر فلا يكون الامساك الذي هو
متصور الوجود مستحق الصرف في حقه الى ادا هذا الصوم فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه وهو
الواجب بمنزلة شعبان في حق الكل من حيث انه غير مطالب بصوم فرض الوقت وصوم النفل في شعبان
جائز من الكل واذا كان كذلك فقبل هذا الوقت وهو شهر رمضان ساير الصيام واجبا ونفلا كما قبل
شعبان ذلك بخلاف المقيم فان الادا واجب عليه في الحال فيكون الامساك مستحق الصرف في حقه الى ادا
هذا الصوم والطريق الاول وهو انه لما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه الى اخره يوجب
ان لا يصح النفل لان الترخص بصوم غير رمضان انما ساغ له لصرف صومه الى قضا ما عليه وليس في
١٠٧ صوم النفل كذلك فلا يجوز بل يقع عن فرض الوقت لانه صرف الوقت الى ما هو الاهم ادهو يرجع
الى مصالح دينه وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله والطريق الثاني وهو ان الادا غير مطلوب
من المسافر في حال سفره يوجب ان يصح النفل وهو ايضا روايه عنه وهو معنى قوله وفيه
روايتان عنه واما اذا اطلق المسافر النيه فالصحيح ان يقع الصوم عن صوم رمضان لان الترخص
برخصه الفطر او بصوم واجب اخر والترك اي وترك العزيمه وهي صوم الوقت لا يتحقق اي كل واحد
منهما بهذه العزيمة وهي النية المطلقه من المسافر لانها لا يتعرض لصوم اخر لان المطلق يتناول الذات
فقط فلا تتناول واجبا اخر لاحتياج الواجب الى التعيين واذا كان كذلك يتوقع الامساك عن
صوم الوقت اولى لانه وقته لا يقال ان النية المطلقه لم تتعرض لصوم الوقت ايضا لاطلاقها
فلا تقع الامساك عنه لانا نقول انه تعين فرض الوقت بمطلق النية لكونه وقتاله والواجب
الاخر لا يتادى بمطلق النية في غير شهر رمضان فما ظنك فيه والنفل وان كان يتادى بمطلق النية
لكن الفرض ايضا يتادى بمطلق النية فالصرف الى فرض الوقت اولى لانه اهم لكونه اسقاطا عن
الواجب عن الذمه ولان صوم الوقت عزيمه والنفل رخصه فكان الاخذ بالعزيمه اولى واما المريض
اذا صام في شهر رمضان فان صومه يقع صومه عن الفرض بكل حال سوا نوى النفل او واجبا اخر
وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفه رحمه الله وقد اختاره المصنف وغيره من كبار العلما رحمهم الله لان
رخصة المريض متعلقة بالعجز الحقيقي عن ادا الصوم وهو العجز الذي يمنعه عن المضي على ادا الصوم
دون العجز التقديري لان المرض يتنوع الى ما يفيده الاكل ويقويه وتضعفه الحمية وتوذيه

والى ما تقدم من الحميه وتعينه وضعف الاكل وتقنينه ولهذا قيل الحميه راس كل دوا واذا كان
شيوعا لم يمكن جعل نفس المرض سببا موجبا للرخصة وانما جعل الموجب للرخصه المرض الذي يعجزه عن ادا
الصوم فاذا صام فقد ظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة في حقه وهو العجز الحقيقي عن ادا الصوم
فيلحق هو بالصحيح المقيم فان صومه يقع عن الفرض وان نوى النفل او واجبا اخر فكذلك المريض الذي
صام وما روى هشام عن ابي حنيفه رحمه الله ان المريض حكمه حكم المسافر فيما ذكرنا من المسايل ما قال
في المبسوط وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سوا في قول ابي حنيفه رحمه الله فهو
مأول وتاويله مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فاما المسافر فيستوجب الرخصة
لعجز مقدر لا محقق بقيام سبب العجز وهو السفر اذ السفر قطعة من السقر فكان المشقه لازمة في
اعم الاحوال فاقيم سبب العجز والمشقه مقام العجز والمشقه لغلبه افضايه اليها ولهذا قال ابن عباس رضي
الله عنهما لولا قول النبي صلى الله عليه وسلم لقلت السفر قطعة من السقر واذا كان كذلك فادير الحكم على السفر لا
على المشقه كما في النوم مع الحدث وغير ذلك فلا يظهر بنفس الصوم من المسافر فوات شرط رخصة الافطار
في حقه وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص برخصة الفطر فيتعدى الحق الثابت للمسافر بالافطار في شهر
رمضان حينئذ اي على تقدير عدم ظهور فوات شرط الرخصه وهو العجز التقديري بقيام سببه وهو السفر
بطريق التنبيه الى حاجته الدينية بطريق الدلاله وتوضيحه ان الشارع انما اثبت للعبد ولاية الترخص
بالافطار في شهر رمضان حالة السفر مرحمة عليه لير تفق المكلف بذلك ثم ما يرتفق به العبد نوعان نوع ينتفع
بذلك في مصالح الدنيا وهو الافطار في السفر ونوع ينتفع به في اموره الدينيه كاسقاط الواجب عن ذمته
وما يرتفق به في امور دينه اقوى مما ينتفع به في مصالح دنياه لما سبق تقريره واذا كان كذلك فاثبات الرخص
من الشارع للمسافر في حق الامور الدنياويه تنبيه على ان له ولاية الترخص فيما يرجع الى مصالحه الدينية
بالطريق الاولى فيجوز له نية واجب اخر لانه صرف الوقت الى الاهم وهو قضا الدين لانه اذا فات يعاقب
بسبب صوم القضا ولا يعاقب بسبب صوم رمضان ثم التنبيه قد يكون باظهار العله كما في
قوله صلى الله عليه وسلم الهره ليست بنجسة الحديث فانه صلى الله عليه وسلم نبه بهذه العله ان
الحكم فيها متعد الى غيرها من سواكن البيوت وما سبق ذكره من تاويل قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله مبني
على ذلك ان المرخص في حق المريض اما حقيقة العجز عن الصوم او خوف زياده المرض في مقابله المسافر
حيث تعلقت رخصة بعجز مقدر فان قيل الترخص للمريض ثابت بمطلق المرض في النص فكيف
زيد على النص قيد خوف زياده المرض قلنا ثبتت هذه الزياده بالاجماع كما زيد الافطار في قوله تعالى
فمن كان منكم مريضا اي فافطر او على سفر اي فافطر قال ━━━ رحمه الله قال زفر رحمه الله ولما
صار الوقت متعينا لهذا المشروع الى قوله استحسانا اقول ━━━ قال زفر رحمه الله

ولما صار وقت صوم الفرض وهو شهر رمضان متعينا لهذا المشروع وهو صوم الفرض
حيث لم يشرع فيه غيره صار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت وهو شهر رمضان مستحقا
على فاعل الصوم بان يصرف ذلك الامساك الى هذا الوقت فلا يتوقف صحته على نية منه بل على اي
وجه اتى به يقع عن المستحق واذا كان كذلك فيصير كمن عليه الفرض كصاحب النصاب اذا وهب
النصاب من الفقير بعد الحول انه يكون مؤديا زكوته وان لم ينوها لتعين قدر الزكوة في هذا النصاب
للزكوة وكاجير للواحد اي كاجير الخاص الذي يستحق الاجره بتسليم النفس وان لم يعمل فان
المستاجر يستحق منافعه من غير ان ينوي الاجير وقوعها عن المستحق وكمن استاجر خياطا ليخيط
له ثوبا بعينه بيده فسوا خاط على قصد الاعانه او غيرها يكون من الوجه المستحق لتعينه له
لاستحقاق المستاجر منافعه وكالقصار اذا قصر الثوب ولم ينو القصاره لصاحب الثوب
فانه يقع لصاحب الثوب فانه يقع عمله لصاحب الثوب لتعين القصاره له فان قيل تمليك
النصاب من الفقير باي وجه ادى لا يقع عن الزكوة عند زفر رحمه الله لان النفي فارق الادا
١٠٨ فكيف اورده نظيرا وهو خلاف مذهبه قلنا ايراده نظيرا من حيث ان المستحق لشي اذا
وجد صرفه اليه يقع عن المستحق باي وجه صرفه اليه كما في هبه النصاب للفقير والهبة
غير الصدقه ومع ذلك تنوب الهبه عن الصدقه لوصول الحق الى المستحق بعد ذلك يحتمل ان
يكون المراد منه الفقرا بان فرق النصاب بلفظ الهبه الى الفقرا فلم يكن الغني مقارنا للادا
ولو كان المراد منه الفقير الواحد يجب ان يحمل على انه فقير مديون ثم ادوه ثم يصرفه بعد ما
صرف هو بعضه الى حوايجه او قال على وفق مذهبكم والجواب عما قاله زفر رحمه الله ان التعين
المذكور وهو تعين الوقت لهذا المشروع ليس ثابتا بسبب استحقاق لمنافع العبد ليقع الامساك
عن الفرض من غير نية لا زد لك التعين بالسبب المذكور لا يصلح قربه لانه حينيذ يقع الصوم
من غير اختيار منه ومجبر وانه باطل وانما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار ولان الواجب في باب
الصوم عباده ولا تحقق لها الا بالنيه تحصيلا للواجب ولا يلزم من عدم شرعيه غير الفرض في ذلك
الوقت استحقاق منافع الفاعل لان عدم شرعيه الصوم ثابت في الليل من غير استحقاق لمنافع
العباد المنافع في الليل ثابته فثبت ان عدم شرعيه غير الفرض في الوقت المذكور ليس
بسبب استحقاق المنافع بل باعتبار اخر وهو ان الشارع لم يشرع في هذا الوقت قربة مما
يتصور فيه الامساك الا امساكا واحدا وهو الفرض فانعدم غير الفرض لعدم كونه مشروعا
لا بسبب استحقاق منافع الفاعل كما قاله زفر رحمه الله فان قيل كما ان صوم غير شهر رمضان
غير مشروع بذلك الامساك لغير الصوم غير مشروع في شهر رمضان فينبغي ان يتعين

مطلق امساك لصوم رمضان على هذا التقدير قلنا نعم كذلك الا ان الصوم عباده وتلك
انما تكون باداء منه عن اختيار ولا يتحقق ذلك بدون النية لان العدم ليس بشي والعبادة شي
فلا يصلح العدم ان يكون محققا للوجوب فلم يكن بد من التعيين ليصرف ماله من المنافع الى ما عليه
ولم يوجد التعيين لان عدم العزيمة اي النية ليس بشي فلا يصلح ان يكون هو تعيينا فان قيل
وقد وجد الامساك بطريق الاختيار اذ الكلام فيمن يجد ما ياكل ومع ذلك يمسك عن الاكل حتى
ان من نوى الفطر ثم لم يجد شيئا ياكل لا يكون صائما بالاتفاق ولما كان الامساك هنا بطريق
الاختيار ولم يكن امساكه جبريا قلنا ان من الامساك ما لا يكون اختياريا اذا كان ذلك من المريض
او المغمى عليه قبل دخول ليلة رمضان وما كان منه اختياريا يحتمل ان يكون عاده او حميه فلا يكون عبادة
بدون النية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يتحقق بالنية
لان النية لتمييز العادة من العباده وذلك لا يكون بدون اختياره عباده لله تعالى فتشترط
النية لذلك وقوله لان عدم العزيمة ليس بشي احتراز عن مسلة الزكوه فان فيها لفظ الهبه وهو
موجود فيصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بدلالة ان المصروف اليه فقير فكان المبتغى بها وجه الله
الله تعالى مع دون العوض وهو معنى الصدقه وكذا لو وهب عشره دراهم للفقير يجوز
بالاجماع استعارة للهبة من الصدقه بخلاف هبة النصاب لانها عباره تصلح مجازا عن الصدقه
استحسانا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه اذا الهبه من الفقير
مظنه الصدقة لمعنى في الواهب وهو انه لا يبتغي من الفقير عوضا دنياويا ولمعنى في الموهوب
له ولهذا اثبت الملك له على وجه لا يملك الواهب الرجوع فيه ولذلك صارت الصدقه من الغني
هبه لانه ليس بمظنه للصدقة اذا المتصدق يريد به عوضا ولهذا يملك الرجوع بعد ان قال
ان الصدقة قد تكون فرضا وقد تكون تطوعا فلا تعين للفرض الا بتعيين قلنا ان الفرض
في هذا النصاب متعين فاذا وهب الكل من الفقير فقد وصل اليه ما هو حقه في النصاب
وهو الزكوة فلا يحتاج الى التعيين لانه متعين وصار نظير اطلاق نية الصوم في شهر رمضان
وبخلاف مسلة الخياط ونحوهما كرد الغصوب والودايع فانها تتصور بدون النية لخلوها
عن معنى العباده فلذلك وقع ما وجد منها عن الواجب بدون النيه وبخلاف اجير الوحد
لان المنافع وان كانت مستحقة عليه فلذلك لا يمنع وجوب الاجره ولا يقتضي فيه وقوع منافعه عما
استحق عليه لان ذلك ليس بعباده والعباده هي التي تفتقر الى الاختيار واما الفعل المستحق
من العبد فقد يكون اختياريا وقد يكون جبريا وبخلاف مسلة القصار لان القصارة صفة
الثوب والثوب مملوك لصاحبه والصفة تتبع الموصوف فتعينت الصفة لمالكه

لتعين

لتعين الموصوف له بخلاف ما نحن فيه فان العمل هنا صفه الصايم دون الوقت ثم المسلة
التي نحن فيها مصورة فيمن اعتاد الفطر في شهر رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم ياكل
ولم يشرب في يوم رمضان ولم يخطر بباله الفطر ولا الصوم فعندنا لا يكون هذا صوما شرعيا
وعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن فرض الوقت كذا ذكره الامام المصنف رحمه الله في شرح
الجامع الصغير وعن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه كان ينكر هذا القول لزفر رحمه الله ويقول المذهب
عنده ان صوم جميع الشهر يتادى بنيه واحده كما هو قول مالك رحمه الله قال رحمه الله قال
الشافعي ولما كانت منافعه بقيت على ملكه الى قوله فكان معينا قولا بموجب العله اقول اذا ثبت
بما سبق ان المنافع للعبد بقيت على ملكه قال الشافعي رحمه الله وجب تعيين اصل الصوم ووصفه
بان ينوى صوم الفرض لان معنى القربه معتبر في صفه العباده كما يعتبر في اصلها فكما تشترط النيه
في اداء اصل الصوم تحقيقا لمعنى العباده تشترط تلك في وصفه حتى يصير المكلف مختارا في الصفة
لا مجبورا كما في الاصل ولو وضعنا عن الصايم تعيين جهة الصوم لصار هو مجبورا في صفه العباده
وللجبر معنى العباده عن الاقبال عليها وعن عزيمتها ونيتها وان ذلك لا يجوز واذا كان كذلك فبمطلق النية
او بنيه النفل لا يتادى صوم شهر رمضان قلنا الامر كما قلت وهو ان التعيين واجب الا انه لما كان
المشروع وهو الصوم في هذا الوقت وهو شهر رمضان واحدا عينا تعين هو في زمانه فاصاب اي صوم
رمضان بان ينوي الصوم مطلقا ولا يعين رمضان ولا غيره ولم يفسد هو بالخطا في الوصف بان ينوى
النفل او الكفاره او القضا او المنذور في شهر رمضان لانه فرض متوجه في هذا الزمان على وجه لا يزاحمه
غيره من الصيام فصار كالمتعين المتوحد في مكانه حيث يصاب باسم جنسه ونوعه بان يقال يا حيوان
او يا انسان ولم يكن في الدار الا هو فانه يصح ان يجيب لعدم المزاحم ولم يفسد هذا التعيين بالخطا في اسمه
او وصفه فان قيل باسم الجنس العين الموجود دون المشار اليه عند عدم المزاحم والصوم لم يوجد بعد
فلا ينال بالمطلق الاسم قلنا الصوم وان لم يكن موجودا من العبد من حيث التحصيل لكنه موجود
من حيث الشرعية فيصاب بمطلق الاسم لما سبق ولانه نوى الصوم لا محاله وقصده وقوع هذا الصوم
نفلا او واجبا اخر لغو للاستحاله فيقع عن الفرض لانه اتى بمطلق الصوم وزياده فبطل الزيادة لعدم
محلها ويبقى الاصل والصوم يتادى به لما مر ولان الامر اذا تعلق بمحل بعينه صار متعينا على اعتبار
الوجود وان كان دينا باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار الوجوب على انه معدوم تجب اعادته فعلى
اي وصف يوجد يقع عما امر به الامر كرد المغصوب والوديعه فانه لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه
يقع يقع عن المستحق فان قيل ليس ما سبق من قوله ولم يفسد بالخطا في الوصف من صور الخطا فان الخطا
هو الوقوع في غير الصواب من غير قصد وهنا لو كان قاصدا فيه او غير قاصد يصيب بصومه صوم

رمضان قلنا المراد من الخطا هنا عدم الاصابه في النيه ولكن يجب صوم الفرض لوجود نيه
اصل الصوم وهو كاف فان قيل اصابه صوم رمضان بمطلق الاسم لو كانت باعتبار تعينه في زمانه
حيث لم يشرع فيه غيره ينبغي ان لا يجب المسافر صوم رمضان اذا اطلق النيه عند ابي حنيفه
رحمه الله لان عنده صوم غير رمضان مشروع في حقه كما تقدم قلنا صرف المطلق الي المعتد هنا ل
باعتبار دلاله حال المسافر فانه لما اختار الصوم مع تحمل المشقه العظيمه كان الظاهر انه اراد به الفرض
الوقتي لا النفل فحمل عليه بدلاله حاله كذا الكلام في اطلاق الحج علي حجه الاسلام لظاهر حال المودي وتحمل المطلق
علي المقيد اسبابه فكما ان التعيين في الزمان او المكان يصلح كذلك دلاله حال المودي يصلح ايضا كذلك واذا
كان نصا في جوازه اي جواز المشروع وهو الفرض الوقتي بعده النيه وهي مطلق النيه بنا علي ان الاطلاق جوازه
تعيين لا علي ان التعيين عن هذا المشروع موضوع فكان المذكور منا قولا بموجب العله في الحقيقه اذ
القول بموجب العله وهو التزام ما يلزم المعلل بتعليله وها هنا كذلك لان الشافعي رحمه الله لما علل
لتقرير مذهبه القول لما كانت منافعه مملوكة لم يكن بد من تعيين النيه في حق صوم رمضان ليمتاز
عن سائر منافعه قلنا نحن بموجب ذلك وهو تعيين النيه لان اطلاق النيه تعيين لان التعيين
ساقط عنه لما سبق ولان التعيين لا يخلو اما ان كان لتعيين غير المعين والاول غير ثابت هنا
لتعينه في زمانه شرعا والثاني لغو فلا يصح فثبت ان التعيين ثابت والاطلاق منه تعيين
لان التعيين عنه ساقط لانه عباده ولا بد للعباده من النيه والحاصل ان زفر رحمه الله اسقط
تعيين الاصل والوصف وقلنا نحن بتعيين الاصل وسقوط الوصف فكان مذهبنا مذهبا
وسطا بين المذهبين والفقه فيه ما ذكرناه لان الاصل في الدلايل اعمالها لا اهمالها والصوم لا
شك انه عباده والعباده لا تتاتى بدون النيه لتوقفها الي الاختيار فاشترطت النيه لاصل
الصوم ثم لا شك ان صوم شهر رمضان ليس كسائر الصيامات في التعيين اذ هو متعين في
وقته بتعيين الله تعالى فلا يكون اقل من تعيين العباد فلذلك اصيب بمطلق النيه بخلاف اشتراط
النيه المعينه في الصلاه عند ضيق الوقت في الاصل والوصف لان التعيين ثمه بعارض من العباد
فلا يتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت ظرفا للصلاه بخلاف الصوم فان التعيين هنالك
بتعيين الله تعالى لا بعارض منا فلا يتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت معيارا له فلم يشترط النيه
المعينه لفرض الوقت في الصوم قال [redacted] رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله لما وجب
التعيين شرطا بالاجماع الي قوله بين هذين الوجهين اقول [redacted] لما ثبت ان التعيين
شرط بالاجماع المركب بمطلق النيه عند اصحابنا رحمهم الله وبالتعيين عند الشافعي رحمه الله
قال الشافعي رحمه الله وجب التعيين من اول وقت الصوم وهو الجزء الاول

جوازه

١١٠

من النهار لان اول اجزاء الصوم دخل مفتقرا الي النيه لكونه عباده وانها لا تصح بدون النيه
واذا تراخي التعيين عن اول جزء من اجزاء هذا الفعل بطل ذلك الفعل ولا يصير مصروفا الي الصوم
فاذا اعترضت العزيمه اي النيه من بعد اي من بعد مضي ذلك الجزء من الصوم لم تؤثر العزيمه في الجزء
الماضي بوجه لان اخلاص العبد اي نيته في الذي قد عمله لا يتحقق وانما هو اي الاخلاص للذي لم يعمله
بعد ذلك ولهذا لو نوي بعد الزوال لا تصح واذا كان كذلك فسد الجزء الخالي عن النيه واذا فسد
ذلك فسد الباقي لانه لا يتجزي صحة وفسادا ولا صحه لما بقي بدون ما مضي ولهذا تشترط الاهليه
لاداء فرض الصوم من اول النهار الي اخره ووجب ترجيح الفساد علي الفقه احترازا بالاحتياط
في العباده بخلاف النفل فانه غير مقدر شرعا واداوه مفوض الي النشاط فيتادي بقدر ما يؤديه ان
المتطوع مع انه ثمة لو رجحنا الفساد فات الادا الي خلف فرجحنا الصحه لئلا يفوت ذلك اصلا وهذا
بخلاف تقديم النيه علي طلوع الفجر لان تقديمها واقع علي جمله الامساك ولم تتعرض علي ما قدمه من النيه
علي الصبح ما ينافيه ويبطله لان الصوم انما يبطل بما يضاده كالاكل في النهار وغير ذلك ولم يوجد
الاكل والشرب والمباضعه في الليل لانا في الصوم لكون اتحاد المحل من شروط المضاده والمنافاه
والليل ليس بمحل الصوم اصلا فالاكل وما يضاهيه في الليل لا ينافي نيه الصوم فبقي ما قدم وهو النيه
واما المعترض المتراخي من النيه من اول الصبح فلا يحتمل تقديمها لما مر ولهذا لا تصح النيه بعد نصف
النهار ولذلك قالوا ان في صوم الدين اي القضاء وجب الفصل بين هذين الوجهين وهما تقديم
النيه وتاخيرها فجاز الصوم في القضاء بنيه متقدمه علي الصبح ولم يجز بنيه متاخره عنه بالاجماع
لما ان الامساك في اول النهار خال عن النيه فلم يقع قربه وهذا المعني موجود فيما نحن فيه فينبغي ان يكون
هو ايضا علي وفاق ذلك ان تقديم النيه يجوز وان اخرها لا يجوز وهذا منه جواب عما يقال لما صح تقديم
النيه مع الانفصال عن الركن فلان يصح تاخيرها مع الاتصال بالركن بالطريق الاولي قال [redacted]
رحمه الله وقلنا ان الحاجه الي النيه الي قوله بل هذا ارجح اقول لما فرغ من بيان قول الخصم شرع في بيان
قول الاصحاب رحمهم الله مع الجواب عن قول الخصم وترجيح قولهم علي قوله فقال وقلنا ان الحاجه الي النيه
الي اخره اي ان الحاجه متحققه الي النيه لاجل ان يصير الامساك قربه وهذا الامساك واحد غير
متجزي صحة وفسادا اما كون هذا الامساك واحدا فبدليل اجمالي وتفصيلي اما الاول فهو
انه اذا وجد المفسد في اخر جزء من النهار يشيع ذلك في الكل واما الثاني فهو ان الامساكات
وان كثرت لكنها ثبتت بخطاب واحد والاشيا اذا ثبتت بخطاب واحد كانت كشي واحد الا تري
الي قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان الاطهار لما ثبت بخطاب واحد جعل جميع الاعضاء
كعضو واحد في حكم جواز نقل البله من عضو الي عضو بخلاف اعضاء الوضوء فانها لما ثبتت بخطابات

ان

وهذا

مختلفه وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا بروسكم وارجلكم
الى الكعبين فجعلت اشيا فلم يجز نقل البلة من عضو الى عضو واذا كان كذلك كانت الامساكات كامسال
واحد لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واما كون هذا الامساك غير
متجز صحة وفسادا فلما سبقت الاشارة اليه انه يشيع الفساد في الجميع اذا وجد في اخر جزء من الامساك
وانه لا صحة للباقي بدون الماضي ثم الثبات على العزيمة حال الادا اي حال بقا الصوم ساقط بالاجماع
حتى لم يجب عليه ان يقول في جميع النهار نويت الصوم الى الاخر اذ اقتران النية بجميع اجزا الصوم غير
مشروط للعجز الا ترى انه اذا شرع في الصوم ثم اغمي عليه صح الصوم منه وانما قيد قوله حال الادا
احترازا عمن رجع نية الصوم في الليل فان رجوعه يصح وذكر في الخلاصة رجل نوى في الليل ان يصوم
غدا ثم بدا له في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك ثم اصبح من الغد وصام لا يكون صومه جائزا لان عزيمته
قد انتقضت بالرجوع فعلم من ذلك ان الثبات على العزيمة في غير حال الادا غير ساقط وكذا الثبات
على العزيمة حال الشروع في الادا ساقط ايضا بالاجماع للعجز ولهذا لو قدم النية يصح صومه وان كان غافلا
عنه في ابتدا الادا بالنوم ونحوه فصار حال الابتدا هاهنا اي في الصوم نظير حال البقا في الصلاة
في حق سقوط النية للعجز وصار حال بقا الصوم نظير حال الابتدا في الصلاة في حق عدم سقوط النية
لعدم العجز فتشترط النية فيها ولا تشترط في الحالين الاولين ثم هذا العجز وهو العجز عن النية حال
الشروع في ادا الصوم اطلق تقديم النية وجوزه على اول وقت الصوم بالاجماع مع الفصل
وهو الليل عن ركن العبادة وهو الامساك وجعل هذا العجز ما تقدم من النية موجودا حالة الشروع
في الصوم تقديرا فصار له اي لتقديم النية وصف الاستيعاب من حيث انها استوعبت جميع اجزا
الصوم تقديرا او نقصان حقيقة وجود النية عند ابتدا ادا الصوم على ضد الاخلاص اذ
اشتراط اقتران النية بالمنوي انما هو لخلوص المنوي لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان محتملا لغيره
لان النية تعيين بعض المحتملات والامساك في النهار قد يكون لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان
محتملا غيره لان النية قهرا العدوه وقد يكون لحمية او قلة اشتهار ونحو ذلك فلا بد من النية ليتميز ما
هو له تعالى عما هو لغيره وذلك هو حد الاخلاص واذا لم تقترن النية حقيقة حال الشروع
في الصوم صارت حقيقة وجود نية الصوم عند الادا ناقصة ثبت ان لتقديم النية فضل
الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود ثم العجز الداعي الى تاخير النية موجود في الجملة في جنس
من يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمايه بعده فانه جاز تاخير النية عن الليل في حقهم بالاتفاق
دفعا للحرج وفي يوم الشك ضرورة لازمة تدعو الى تاخير النية لان تقديم النية من الليل
عن صوم الفرض حرام في يوم الشك لانه لم يتبين افتراض الصوم حينئذ ونية النفل عند ك

اي عند الشافعي لعوده لا يتادى بها صوم الفرض عنده اذا تبين انه من رمضان واذا كان كذلك فقد جاءت
الضرورة فان قيل لو كان جواز التاخير باعتبار الحاجة والعجز الداعي اليه لاختص ذلك بالمعذور وعند كم
القادر على تبييت النية لو ترك التبييت ونوى من النهار يجوز ايضا قلنا انه لما لم يقدم النية عجز عن
التقديم فصار هو معذورا ايضا ولان الذي ذكره لا يقتضي الاختصاص بالمعذور فانه قال العجز الداعي
اليه موجود في الجملة وليس يلزم من وجود العجز في الجملة وجوده على وجه العموم واذا اطلق العجز المذكور
تقديم النية مع الفصل عن الركن فلان يثبت بها اي بالعجز تاويل الضرورة تاخير النية مع الوصل بالركن
بالطريق الاولى اذ الاصل اقتران النية بالمنوي وبعد اي ولتاخير النية رجحان في الوجود اي في
وجود النية عند فعل الصوم واذا احل تقديم النية وهو حد حقيقة الاصل لان الاصل ان تتصل
النية بالمنوي حقيقة وحقيقة العارض لان تتصل النية بالمنوي تقديرا وهي فيما اذا نوى بالليل
١١١ فيكون لتاخير النية مع الوصل بالركن نوع رجحان وله نوع نقصان ايضا وهو نقصان تصور النية
بسبب تاخيرها عن جملة الامساكات لان النية لم تكن موجوده عند وجود اول جزء من الصوم لكن
ذلك القصور بسبب قليل من الامساكات خال عن النية اذ الكثير منوي والقليل يحتمل العفو
في الجملة كالقليل من النجاسة وانكشاف العورة بخلاف الكثير فصار حاصل الكلام ان في تقديم النية
فضلا وهو استيعابها جميع اجزا الصوم ونقصانا وهو الفصل عن الركن وفي تاخير النية
فضلا وهو كون النية موصوله بالركن ونقصانا وهو قصور النية عن جملة الامساكات فاستويا
اي في تقديم النية وتاخيرها في طريق الرخصة فان كلا من التقديم والتاخير رخصة للمكلف فيجب ان يكون
كل منهما جائزا ورخصة التقديم ثابته بالاتفاق فوجب ان تثبت رخصة التاخير ايضا لان الحكم اذا
ثبت لاحدى المتساويين يثبت للاخر ضرورة اذ لو لم يثبت لاختلفا حين استويا وهو محال بل هذا
ارجح اي جواز تاخير النية مع الوصل ارجح من جواز تقديمها مع الفصل لان النية اقترنت بالفعل
فكانت مقترنة بما هو ولان تاخير النية عزيمة من حيث ان النية لاقت اكثر الصوم ورخصة من حيث
انها لم تلاق كله بل اكثره فيكون ذلك عزيمة من وجه اما تقديم النية على ادا الصوم فرخصة محضة
ليس فيه شبهة العزيمة لخلو جميع الصوم عن حقيقة النية وعن معنى الرخصة ايضا وهو اداته الا كله
مقام الكل فمتى ثبتت الرخصة في تقديم النية يثبت في تاخيرها بالطريق الاولى فان قيل ان ما
ذكرته من المساواة دليل على جواز تادي الصوم بنية متاخره وقد جعلت ذلك دليلا للترجيح فيكون
دليل رجحانك عين دليل جوازك وذلك لا يستقيم لان احد المتساويين لا يترجح الا بمرجح ولان
الخصم يعارض بالمثل قلنا ليس الامر كذلك فانا لا نرجح بعين دليل الجواز فان دليل الجواز هو العجز
فانه المجوز للتقديم والتاخير على ما سبق ودليل الترجيح غير العجز وهو اقتران النية بالمنوي

وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله بل يثبت جواز التاخير بدليل سوى دليل الترجيح لان
العجز الذي ذكرت في تعذر اقتران النية بمحلها جوز لك التقديم فالعجز الذي نذكره نحن جوز لنا التاخير عن
محلها لان التقديم رفقا منه ورخصة وللعجز اثر في الرخصة وفدوى في حقك يوجبه تكذلك يقتي لنا يوجبه او
نقول سلمنا ان الامر كذلك ثم قلت انه غير جائز بل هو جائز فان دليل الجواز يصلح ان يكون دليلا للترجيح اذا قوي
في ذاته الا ترى انه يترجح الاية على السنة والخبر المشهور على خبر الواحد والنص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر ويترجح احد القياسين على الاخر لقوة فيه كالاستحسان الذي قوي اثره يترجح على القياس
الذي ضعف اثره وكالقياس الظاهر فانه يترجح لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فاذا علم بهذا ان الدليل المجوز يصلح ان يكون مرجحا اذا كان قويا في ذاته وما ذكرنا من الدليل بهذه المثابة
لكونه مؤيدا بالاصل وهو اقتران النية بالمنوي فان قال الخصم هب ان دليل جوازك ترجح لكن التاخير هو دليل
جوازنا في الحكم اذ الافضل تبييت النية ولو كان ولو كان الرجحان لدليلك لما كان التبييت افضل او لكان التاخير
افضل قلنا الكلام في الجواز وعدمه والافضلية وراء الجواز اذ من الجائز ان يوجد الجواز ولا توجد الافضلية
كالوضوء بغير نية وانا قد رجحنا دليل جواز التاخير على دليل جواز التقديم ثم لا نسلم عدم الجواز الافضلية
والعجز الذي ذكرته دليل على جواز التقديم لا على الافضلية فان العجز قصور وانه يورث الرخصة والنظر — لا يجب
في اسقاط الحق لا في ان يوجب الافضلية فانها تكون لفعل المندوب ولئن ثبت الافضلية لتبييت
ثبت بدليل اخر سوى دليل جوازك من قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قال الامام الى المانعة وانها اقوى اساس المناظرة وتزاد ذكر
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قال رحمه الله وهذا الوجه يوجب الكفارة الى قوله
وتوفر الحظ الاول الوجه الذي سبق بانه وهو استواء تقديم النية وتاخيرها في الفضل
والنقصان يوجب الكفارة بسبب الفطر في الصوم المنوي نهارا كما تجب بالفطر في المنوي
ليلا للاستواء فيما سبق من الوجه وروي ذلك الايجاب عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا لابي
حنيفة رحمه الله ولما صح اقتصار النية على بعض الامساكات للضرورة التي سبق ذكرها وهي
العجز وجب المصير الى البعض الذي له حكم الكل من وجه ليكون ذلك خلفا عن الكل من كل وجه
اذ الكل من وجه يجوز اقامته مقام الكل من كل وجه حكما كما في المضمونات اذا انقطع المثل صورة
ومعنى او ليس لماثل فانه يصار الى الخلف وهو القيمة والمصير الى ماله حكم الكل من وجه بطريق
الخلافة ان تشترط وجود النية في اكثر اجزاء الصوم اذ الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم
فاذا وجدت النية في الاكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكما فجاز الصوم بنية قبل الزوال
لوجودها في اكثر اجزاء الصوم اذ الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم فاذا وجدت النية

في الاكثر

(١١٢)

في الاكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكما فجاز الصوم بنية قبل الزوال لوجودها في اكثر
اجزاء الصوم ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا وهو الذي اقترنت النية باكثرها فلم يجوز وجود
النية بعد الزوال اذ فيه ترك هذا الكل الثابت تقديرا من غير ضرورة وذلك لا يجوز لعدم اقتران النية
باكثر المنوي فان قيل لو اقام المسافر بعد الزوال او افاق المجنون بعد الزوال كان محتاجا الى النية
بعد الزوال فكانت الضرورة قائمة فيه ايضا قلنا لو اعتبرنا ذلك للزم ان يوجد الصوم بدون
النية والصوم لكونه عبادة يحتاج الى النية اما في الكل الحقيقي او في الكل التقديري فكان القول بالجواز
بدون النية المذكورة قولا لا يخفى فساده فان قيل لما اعتبر الكل التقديري في هذا وجب
ان يصح صومه اذا وجدت النية في ربع اليوم والربع قام مقام الكل في بعض الاحكام قلنا
ليس كذلك لما ان القياس ان توجد النية في جميع المنوي كما قاله الشافعي رحمه الله ثم لما عدل عنه بالدليل
لم يكن بد ان توجد النية في الذي تشبه الكل ويقاربه ترجيحا للحقيقة وهو اكثر اليوم اما الربع
فليس له مقاربة بالكل الحقيقي وقد ورد السمع باقامته مقام الكل في بعض الاحكام ولم يرد هاهنا سمع
باقامته مقام الكل فاجريناه الحكم على وفق القياس ولان الاحتياط هناك في اقامة الربع مقام الكل
والاحتياط هاهنا في ترك اقامة الربع مقام الكل ورجحنا الكثير من الاجزاء المنوية على القليل وهو
الاجزاء الخالية عن النية لان الكثير في حكم الوجود راجح على القليل الذي في حكم العدم وبطل الترجيح
بصفة العبادة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فانه رجح مذهبه باعتبار الاحتياط في العبادة وهو
ان الجزء الاول من النهار مفتقر الى النية تعالى فاذا خلا عنها فسد واذا وجدت النية بعد ذلك في
اكثر النهار جاز لاقترانه بالنية فتعارضا فرجح الفساد احتياطا اذ العبادات يؤخذ فيها
بالاحتياط قلنا ذلك نوع ترجيح يرجع الى حال بعد الوجود اذ صفة العبادة وهي الصحة والفساد
حال لوجود العبادة والحال انما يكون بعد الوجود وما ذكرنا من الترجيح يرجع الى الوجود اذ الكثرة
والقلة من باب الوجود اي وجود الموصوف لان المراد من الكثرة هو كثرة الاجزاء والاجزاء اذا تكاملت
كانت ذات الموصوف فعلم بهذا ان الترجيح بالكثرة ترجيح بمعنى يرجع الى الذات ولان الوجود ذاتي
الشيء لا ينفك عنه لانه لا يقال وجد ولم يوجد والوجود قبل الحال فلا يرى احد الحال فاذا تعارض
الامساك المنوي وغير المنوي في الصحة والفساد وجب الترجيح بالوجود اذا الترجيح بالذات
اولى من الترجيح بالحال لما سبق ولما ياتي بيانه في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ
في ابواب الترجيح اي في انواعه لم نذكر للترجيح الا بابا واحدا لكن ذكر له انواعا وبيان ما قلناه على
وجه التوضيح ان النية لو وجدت في سبع ساعات من اليوم مثلا لكانت الساعات الغير المنوية
خمسا اذا كان اليوم اثنتي عشرة ساعة فتعارضت الخمس وترجحت المنوية بما زاد وهو ساعتان

ودلالترجيح للامساك المنوي وهو الجنس فيكون ترجيحا بالوصف اذ الترجيح لا يكون الا
بالوصف واما ترجيح الساعات الغير المنويه بكون الصوم عباده والعباده يوخذ فيها بالاحتياط
فذلك ترجيح بمعنى في حال العباده وما اعتبرناه لمعنى في ذات العباده والذات قبل الحال فالترجيح
به اولى من الترجيح بمعنى في حال العباده ولان صيانة الوقت الذي لا بدل له اصلا على تقدير
فواته واجبه على العباد لان الله تعالى اوجب عليهم الادا في هذا الوقت فيجب عليهم صيانه هذا الوقت
ليتمكنوا من ادا العباده فيه وصيانه الوقت تاره تكون باقتران النيه بجميع الامساكات وانه
الاصل ومره تكون باقتران النيه بالاكثر فاذا لم يحصل العبد اداها بالوجه الاول امكنه الصيانه
بالوجه الثاني وهو ان تقترن النيه باكثر الامساكات اذ الاكثر بمنزله الكل فيصار اليه احترازا عن فوت
العباده عن وقتها اصلا كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر
كله وفيما قلناه صيانه وخروج عن عهده الواجب فوجب القول به وهو معنى قول مشايخنا
رحمهم الله ان ادا العباده في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح وهو ان صيانه الوقت على العباد
واجبه او ان ادا العبادات في وقتها مع النقصان اولى معارضا لترجيح الشافعي رحمه الله وهو ان الجز الاول
من النهار لما عري عن النيه حكم بالفساد احتياطا لان كلا من الترجيحين راجع الى حال وجود العباده
فتعارضا بخلاف ترجيحنا الاول لانه ترجيح بمعنى راجع الى ذات العباده ووجودها وترجيح الشافعي
رحمه الله بمعنى راجع الى حال العباده ووجودها فلم يعارضه ترجيحه ترجيحنا الاول فان قيل ما ذكرتم
انما يصح ان لو كان الجواز تاخير النيه المتاخره متقدمه ولا نظير له في الشرع واما ما قاله الشافعي رحمه الله
من جعل النيه المتقدمه متاخره تقديرا فله نظير في الشرع كما في الصلوه والزكوه فانه اذا تقدمت النيه
على التكبير ثم كبر للصلاه من غير حضور النيه عنده واذا نوى الزكوه عند عزل مقدار الواجب ولم يحضر
النيه عند الادا والى الفقير يجوز ولما كان كذلك كان الاحتياط في القول بالفساد ليقضيه بعد مضي
شهر رمضان حتى يخرج عن عهده الفرض بيقين قلنا ليس كذلك بل الاحتياط فيما قلنا لانه لما دل الدليل
على الجواز ومع ذلك لم يود الفرض في وقته على ظن ان ذلك يفسد صومه يبقى في اثم التفويت عن وقته
لم يكن ذلك عملا بالاحتياط واما ما سبق من جعل النيه المتاخره متقدمه فليس كذلك بل فيما قلناه
انقلاب تلك الامساكات الى صوم الوقت لان النيه المتاخره صارت متقدمه ولا يمكن ان يكون الاخر
موقوفا الى اوله في احد الحالين الذي يطري عاقبته في الحسي والشرعي في العباده وغيرها ففي
الحسي من رمى نشابا الى انسان فان امره موقوف عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله على ان
يصيبه ام لا فعلى حسب تختلف حكمه وفي غير العبادات من الشرعي بيع الفضولي والتعليقات
واما العبادات فكسلام من عليه السهو فان امره موقوف عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله
على ان يسجد ام لا فان سجد عاد الى حرمة الصلاة والا فلا وعلى ذلك ينبني صحه اقتدا المقتدي

وعدم صحته وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعه فانه هل يسعى الى الجمعه بعده ام لا فعلى ذلك بقا
ظهره صحيحا وعدم بقايه ولكن على الوقف ثم يذكر الغاليه عند قلة الفوايت على قول ابي حنيفه رحمه الله وكصاحبة العاده
اذا انقطع دمها فيما دون عادتها وصلت صلوات فامر صلوتها موقوف الى عود الدم وعدم عوده بالفساد
والصحه وهو كثير النظير ولما كان ما قلناه من توقف الامساكات على وجود النيه منه في اكثر النهار لتعين
الوقت لصوم الوقت طريقا مسلوكا في الشرع وغيره فكيف يقال انه غير معهود في الشرع وما سبق
ذكره من الترجيح الاول يوجب ان لا كفاره في الصوم المنوي من النهار لانه ضعف بالمعارض فصار له
شبهة عدم الصوم ويروي ذلك اي عدم وجوب الكفاره عن ابي حنيفه رحمه الله خلافا لصاحبيه بخلاف
ترجيحنا الاول فانه يوجب الكفاره وقوله ولم نقل بالاسناد ولا بفساد الجز الاول الى اخره جواب
١١٣ عما قاله الشافعي رحمه الله من ان التعيين وجب من اول النهار فاذا خلا عن النيه فسد وان اخلاص
العبد في النهار لا يظهر فيما مضى فاجاب عنه بانا لم نقل بطريق الاستناد بان توجد النيه في الوقت
الذي نوى من النهار ثم ترجع القهقرى الى اول النهار بان تجعل النيه المتاخره متقدمه وانما نقول ان النيه
من العبد موجوده في اول النهار تقديرا لتوقف امساكات اول النهار على وجود النيه في اكثر النهار
واذا كان كذلك وجد اخلاص العبد في اول النهار فلم يفسد الجز الاول مع احتمال طريق الصحه وهو
ما ذكرنا من كون النيه موجوده في اول النهار تقديرا وعند النيه في اكثره كان صومه صحيحا لوجود النيه
في بعضه تقديرا وفي اكثره تحقيقا كما جعلت النيه المتقدمه على الصبح موجوده عند الصبح تقديرا فكذا في
عكسها اذا تاخرت النيه ووجدت في اكثر النهار جعلت مقترنه بجميع النهار تقديرا اقامة للاكثر
مقام الكل ثم الامساك الحاصل في اول النهار قربه لقصور معنى الطاعه فيه اذ القربه تعلق
نسبته الى البدن مشقه ولا مشقه في الامساك في الامساك لان كل احد يعتاد الامساك في
اول النهار فكانت القربه فيه تقديرا فصار اثبات القربه اي النيه في الامساك الكاين في اول النهار
تقديرا لا تحقيقا باعتبار اقامة الاكثر وهو الاجزا المنويه مقام الكل فجعل النيه موجوده في اول
النهار تقديرا والحق الصوم وتوفير الحظه اي مساوا بالحق الصوم وتكميلا لنصيبه او النصيب
الصايم فان القربه لما كانت في اول النهار تقديرا احتاجت تلك القربه الى النيه التقديريه
لا زايده عليها اذ النيه الموجوده تقديرا تناسب القربه الثابته تقديرا قال رحمه الله
وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل متجزء بكل اليوم الى قوله فلا قطعا منها اقول كما
سبق من الاصل وهو الامساك واحد غير متجزء وتساوا او ان الوقت معيار للصوم قلنا
ان صوم النفل متقدر بكل اليوم حتى تفسد جميع الصوم بوجود منافيه من الاكل والشرب
والحيض والنفاس في اول اليوم ولم يتادي الصوم المذكور بنيه في الاخر وهو ما اذا نوى بعد الزوال

لان الصوم عرف في الشرع قربة بمعياره ولم يعرف معياره شرعًا الا بيوم كامل فلم يجز شرع العبادة بالقياس وقوله ان مبنى النفل على النشاط فلعل المتنفل ينشط بعد الزوال فيجوز بنيته بعده ويكون صائمًا من حين نوى بشرط عدم المنافي من اول النهار كما قاله الشافعي رحمه الله فان قيل الامساك الذي ندب اليه المرء في اول يوم الاضحى الى ان يفرغ من الصلاة صوم ومع ذلك غير مقدر بكل اليوم بل ببعضه قلنا لا يرد ذلك لان الامساك المذكور لم يشرع صومًا ولكن ندب الى الامساك ليكون ابتدا التناول من لحوم القرابين اذ الناس اضياف لله تعالى يتناولون اللحوم المذكورة في هذا اليوم والاحسن ان يكون اول ما يتناول منه الضيف طعام الضيافة ولهذا ثبت حق التضحية لاهل الامصار بعد الصلاة دون اهل السواد فان حق التضحية لهم بعد طلوع الفجر لعدم وجوب صلاة العيد عليهم فلم يندب في حقهم الامساك الى ما بعد الفراغ من الصلاة فجوزت التضحية لهم بعد طلوع الفجر قال رحمه الله ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه الى قوله بالولم ينذر اقول من جنس الوقت معيارًا للصوم وهو متعين بوقته اما بشرع الشارع او بنذر العبد باذن الشارع حتى يصاب بمطلق النية ومع الخطا في الوصف الصوم المنذور في وقت بعينه وذلك لانه لما انقلب بسبب النذر صوم الوقت وهو النفل واجبًا لم يبق ذلك الصوم نفلا لان الوقت المعين واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما الوجوب والنفلية لان في ترك الواجب مواخذة ولا في ترك النفل فاذا ثبت الوجوب انتفى النفل ضرورة فصار الصوم المنذور واحدًا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل فاما من حيث انه يحتمل صوم القضا والكفارة فلا بخلاف صوم شهر رمضان فانه واحد مطلقا واذا كان الصوم المنذور واحدا من الوجه الذي ذكرناه فاصيب بذلك المنذور بمطلق اسم الصوم ومع الخطا في الوصف وهو نية النفل وتوقف مطلق الامساك فيه في اول اليوم على صوم الوقت وهو المنذور كصوم الفرض ويتادى بنية من الليل وبنية من النهار كالنفل لشبهه بالفرض من حيث انه لا يحتمل النفل ولشبهه بالنفل من حيث انه يحتمل صوم القضا والكفارة وانما قلنا ان صوم الوقت هو النفل لان الصوم الوقتي خارج رمضان انما هو النفل كالفرض في شهر رمضان ولهذا يتوقف الامساك المطلق على النفل خارج شهر رمضان كما يتوقف على صوم الفرض في شهر رمضان ويقع النفل بنية النهار كصوم شهر رمضان وقوله في وقت بعينه احترازا عن النذر المطلق فانه لا يتادى الا بنية من الليل اذ هو من قبيل المطلق عن الوقت بخلاف المنذور الموقت بوقت بعينه فانه يتادى بنية من النهار كما سبق لكنه اذا صام المنذور عن الكفارة والقضا صح عما نوى ولكن اذا نوى ذلك من الليل اما اذا نوى من النهار قبل الزوال يقع عن المنذور الوقتي لان نيته لما لغت في حق الكفارة او القضا صارت هذه ونية النفل بمنزلة واحدة وفي نية النفل يقع صومه عن المنذور

الوقتي

الوقتي فكذا في هذا والى هذا اشار شمس الايمة السرخسي رحمه الله في اصوله وانما قلنا انه اذا صام المنذور الوقتي عن الكفارة او القضا يقع عما نوى لان تعيين هذا الوقت لهذا الصوم حصل بولاية الناذر على نفسه في ايجاب الصوم بالنذر وولاية الناذر لا تعدوه اي لا تتجاوز عنه الى غيره اذ تصرف كل واحد لا يصح الا في حقه اولان ولاية العبد قاصرة فصح تعيين هذا اليوم لهذا الصوم فيما رجع الى حقه الى ان تعين حق الناذر وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه بعد التعيين اذ هو حقه فان صوم النفل في كل صوم سوى شهر رمضان حق العبد اذ له ان يصوم فيه فلما عين ذلك بالنذر اخرج ذلك اليوم عن محليه الصوم الذي كان هو حقه وهو النفل حتى لو صام ذلك اليوم نفلا لا يقع عن النفل بل عن المنذور فاما تعيينه فيما يرجع الى حق صاحب الشرع فلا يصح حتى لو صام ذلك اليوم الذي عينه للصوم المنذور بنية من الليل للقضا او الكفارة تصح نيته ويقع عن القضا او الكفارة لان محلية الايام كلها سوى شهر رمضان والايام المكروه 114
صومها ثابتة للقضا والكفارة نظرا الى ان الموجب الاصلي في كل يوم سوى ما ذكرناه هو النفل حقا للعبد وصوم القضا او الكفارة يحتمل هذه الايام بمعنى انه يجوز اداوهما فيها لقوله تعالى فعدة من ايام اخر مطلقا ولقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين مطلقا وقوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مطلقا الى غير ذلك من النصوص فاعتبر هذا النذر في احتمال الوقت ذلك العارض وهو صوم القضا والكفارة بما لم ينذر فان صوم القضا والكفارة من محتملات غير المنذور ركام فلا نظهر نذره حينئذ في ابطال هذا الوقت من ان يكون محلا لصوم القضا والكفارة لان ولايته لا تعدوه فلو ظهر في ذلك لصار تبديلا للمشروع من جهة العبد وهو منتف بالاتفاق اذ ليس للعبد تغيير ما اثبته الشرع كمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلاة فانه لم يبطل هذه القربة لكونها مغيرة للمشروع ولمن اعار شيئًا لاخر وشرط الضمان على المستعير فانه لا يصح لكونه تغييرا للمشروع بخلاف صوم شهر رمضان فانه لا يحتمل صوم القضا والكفارة لانه واحد على الاطلاق لا يحتمل غيره وينفي الصيامات كلها لان تعيينه حصل بولاية الشارع قال صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان وبخلاف الايام المكروه صومها فانها لا تحتمل صوم القضا والكفارة لان صومها وجب كاملا فانصرف الى صوم مشروع اصلا ووصفا وصوم الايام المكروه صومها مشروع اصلا لا وصفا فلا يتادى بها الكامل صوم القضا والكفارة فان قيل يشكل هذا بما اذا اخر الصلاة الى اخر الوقت حتى بقي من الوقت مقدار ما يسع فيه الفرض الموقت فشرع تلك الساعة في النفل وشغل الوقت به فانه يجوز النفل وان تعدت ولايته الى حق صاحب الشرع قلنا لما ادى توسعة الوقت شرطا زائدا وهو لزوم تعيينه صفة الصلاة لكون المشروع متعددا في هذا الوقت لا يسقط ذلك الشرط بعارض تقصير من جهة العبد بواسطة تاخيره ما وجب عليه الى ان تضيق الوقت قال رحمه الله واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا الى قوله لما لم يكن الوقت متعينا

اقول الوقت الذي جعل معيارًا لا سببًا هو كالكفارات الموقتة باوقات وهو النهر دون الليالي والنها غير متعينة كشهرين في صوم كفارة القتل وثلاثة ايام في كفارة اليمين فان كل ذلك موقت وكقضا رمضان والنذر المطلق عن تعيين الوقت فان الوقت في جملة تلك الصيامات معيارًا لان مقدارها يعرف به ولهذا لا يتحقق قضا صوم يومين في يوم واحد كما لا يتحقق تقران في فقيه واحد في حالة واحدة لكن الوقت ليس بسبب لوجوب تلك الصيامات اذ السبب في كفارة القتل جناية القتل وفي جناية اليمين هتك حرمة اسم الله تعالى وفي قضا شهر رمضان قوله تعالى فعدة من ايام اخر وفي النذر قوله لله علي كذا بخلاف صوم شهر رمضان فان الوقت فيه معيار وسبب للوجوب كما سبق بيانه ومن حكم الصيامات المذكورة وهي التي جعل الوقت فيها معيارًا لا سببًا انها لا تتادى بدون النية من جميع الامساك ولا يتوقف الامساك فيها الا على صوم النفل وذلك لانه اجتمع فيها امران كونها قربة وكونها غير متعينة الوقت فمن حيث كونها قربة لا تستغني عن النية وانما تشترط في اكثر الامساك لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص الا بالنية والفعل ومن حيث كونها غير متعينة الوقت لا يتوقف الامساك فيها على العارض من الكفارة والقضا وانما يتوقف على صوم الوقت وهو النفل لكونه الاصل خارج شهر رمضان اذا الصرف عنه انما يتحقق بعزم وهذا امارة اصالته فاما على الصوم الواجب فلا يتوقف لان ذلك محتمل الوقت بنحو النية الثانية لا موجبه وانما التوقف على الموضوعات الاصلية كموجبات الالفاظ لا على المحتملات كمحتملات الالفاظ لان الشي انما يتوقف على الامر الاصلي لا على العارض الذي كاسمه عارض لانه عسى لا يصادفه والموضوع الاصلي يوجد فيصادفه من اراده والنفل هو الموضوع الاصلي فكان الامساك في اول النهار متوقفا على نية النفل واذا كان كذلك جمعا بين الامرين وقلنا باشتراط النية من الليل ليقع الامساك في اول النهار عن جهة العارض الذي يحتمله الوقت وهو الكفاره والقضا والنذر المطلق وانما يتحقق ذلك اذا نوى من الليل لو لم ينو منه لتوقف الامساك في اول النهار على وجه اي على جهة وهي النفل في سلنا فلا يحتمل الانتقال الى غيره من الصيامات لانه وقع عن النفل فلا ينتقل عنه الى الواجب وقد عرف ان الاصل في التعارض طلب المخلص ثم الجمع ولم يوجد المخلص فجمعنا بين الدليلين بما ذكرناه ومن حكم هذا النوع وهو ما جعل الوقت معيارًا له لا سببًا انه لا فوات له ما بقي من يتمكن فيه الواجب حيًا لان الوقت غير متعين فيه قال رحمه الله واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل منه الى قوله في حق قضا رمضان اقول النوع الرابع من العبادات الموقتة هو الموقت بوقت مشكل توسعه وتضيقه وهو الحج ووجه الاشكال فيه من وجهين الاول بالنسبة الى العمر وان الحج

ذمن

الى

فرض العمر بدليل العمر قوله صلى الله عليه وسلم للاقرع عند سوال اقرع بن حابس رضي الله عنه فعلى اعتبار ان المكلف يعيش الى السنين الاتية يكون الواجب موسعا ولا يتعين عليه الادا في السنة الاولى واحتمال الموت والحبوس في السنة الاتية على السوا فلهذا صار مشكلا وقوله المصنف رحمه الله واشهر الحج في كل عام صالح لادايه اشارة الى جهة التوسع وقوله ام اشهر الحج من العام الاول متعين لادايه اشارة الى جهة التضيق كما مر تقريره الوجه الثاني بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان وقت الحج يشبه وقت الصلاة من حيث ان الحج عبادة تتادى باركان معلومة في ازمنة معينة لا يستغرق ادادها جميع الوقت بل يفضل الوقت عن ادايها فكان ظرفا لها لا معيارًا ويشبه وقت الصوم من حيث انه لا يسع في سنة واحدة الا حجة واحدة فكان الوقت معيارًا لها لا ظرفا فوقع الاشكال في وجوبه موسعًا او مضيقًا بالنظر الى الوجه الاول وفي كون الوقت ظرفا للحج ام لا معيارًا بالنظر الى الوجه الثاني وقيل الحج شبه باربعة اشيا فان له شبهًا بالظرف وبالمعيار وبالمطلق وبالموقت فمن حيث انه لم يستوعب اشهر الحج كان له شبه بالظرف ومن حيث انه لا يتادى فيها الا حج واحد كان له شبه بالمعيار ومن حيث ان العمر وقته له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكوة ومن حيث انه لا يتادى الا في وقت خاص له شبه بالموقت فكان داخلا في اشكاله فلذلك كان مشكلا ثم لا خلاف لاحد في الوصف الاول وهو ان شهر الحج في كل عام صالح لادا الحج ولهذا لو اخر اداه عن العام الاول وادى في الثاني او الثالث كان مؤديا لان ذلك الوقت من عمره ووقته عمره ولو كان العام الاول متعينا للادا لصار المكلف بالتاخير قاضيًا لا مؤديا وليس كذلك فاما الوصف الثاني وهو ان اشهر الحج من العام الاول وقت متعين للادا فهو مختلف فيه فعند ابي يوسف رحمه الله هو صحيح معتبر لكونه مال الى اعتبار جهة التضيق وقال اشهر الحج من العام الاول متعين للادا في الحال اي في حال ادراك المكلف العام الاول حتى لا يحل له التاخير عنه وان اخر يأثم بالتاخير عنده كما يأثم بتاخير الصلاة عن وقتها الا انه لا يكون قضا واشهر الحج في هذا العام الذي لحق المخاطب الخطاب به اي بسبب العام المذكور لوجوه الاستطاعة فيه او لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة في كونه متعينا لادائها فاذا ادرك العام الثاني صار بمنزلة العام الاول في حق التعين للادا لا يصير كذلك اي لا يصير العام الثاني متعينا للادا الا بشرط ادراك المخاطب اياه وفي هذا نفي لقول محمد رحمه الله فانه يقول العام الثاني مزاحم للعام الاول وان لم يدركه المخاطب كاليوم الثاني فانه مزاحم للاول في قضا شهر رمضان في حق عدم التعين ومال محمد رحمه الله الى اعتبار جهة التوسع وقال بل لا يتعين هذا الوقت وهو اشهر الحج من سنة من سني العمر واذا فوته يجب عليه الايصا والشهر فكان وقته نوعًا من انواع

الرابع ... البزدوي

... الا ... تعين عليه الادا في السنة الاولى ...

الحج من هذا العام وهو العام الاول عنده بمنزلة يوم ادركه من عليه قضاء صوم شهر
رمضان لان قضاء صوم شهر رمضان فرض وهو يؤدي في بعض ازمنة العمر وهو النهار دون
الليالي ثم اليوم الذي ادركه لا يتعين في حق القضا بل يسعه التاخير عنه بشرط ان لا يفوته في
عمره فكذا هذا الى والدليل على ما قلنا من عدم التعيين في السنة الاولى سلمنا ان احدهما وقت
الادا فانه لو كانت السنة الاولى متعينة لصار بالتاخير مفوتا لا مؤديا والثانية صح ادا النفل
في السنة الاولى مع انه لم يشرع في السنة الواحدة الاحجة واحدة ولو تعينت للفرض والحالة
هذه لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان ثم ان عند ابي يوسف رحمه الله اذا لم يؤده العام
الاول الاخر اذا لم يؤده في عمره فيا ثم كذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في مختلفه فان قيل على
هذا يرتفع الاختلاف لانه اذا لم يؤد في العام الاول فلا يخلو اما ان يؤدي في عمره او لا فان
ادى فيه لا يكون اثما اجماعا قلنا اذا لم يؤد في العام الاول تسقط عدالته عند ابي يوسف
رحمه الله حتى تترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضا وغيرهما ويحكم بفسقه في
تلك المدة الى حين الاداء فقد ذكر في الفتاوي ان الذي اخر الفرض ان كان له وقت معين
بطلت عدالته الا ان يكون بعذر وعند محمد رحمه الله لا تسقط عدالته ولا يحكم بفسقه
قال رحمه الله انما يعرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا الى قوله لم يبق النفل مشروعا
اقول انما يعرف الاختلاف الذي مر ذكره الآن وهو ان العام الاول تعين لادا
الحج عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله بسبب معرفة ان الحج يجب مضيقا او موسعا فذهب ابو يوسف
رحمه الله الى انه يجب مضيقا حتى لا يسع فيه تاخير الادا عن العام الاول وذهب محمد رحمه الله الى انه
يجب موسعا حتى يسع تاخير الادا عن العام الاول وذكر الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله
الى ان التضيق والتوسع في وجوب الحج يرجع الى ان الامر المطلق موجب للفور او للتراخي كوجوب
الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فان الامر بالادا في كل ذلك مطلق عن
الوقت فقال ابو يوسف انه موجب على الفور واليه ذهب ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا نه مقتضى
مطلق الامر وقال محمد رحمه الله انه موجب على التراخي لان جميع العمر وقت للادا ولهذا لا يضمن
بهلاك النصاب بعد التفريط واذا كان كذلك فالاختلاف في كيفية وجوب الحج كذلك بنا على الاختلاف
في موجب الامر المطلق فاما تعين الوقت وهو اشهر الحج من العام الاول للادا ابتدا فلا يثبت
وانما يثبت بنا على موجب الامر المطلق فكانت مسئلة الحج ثابتة لا ابتداء والذي عليه مشايخنا
رحمهم الله هو ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور من غير خلاف وان مسئلة الحج مبتداة
لا بنائية فمذهب محمد رحمه الله في ذلك اي فيما سبق وهو سنة الحج لقوله تعالى الحج اشهر معلومات

فان

قضاء شهر

فيكون وقت الحج نوعا من انواع اشهر الحج من عمر المخاطب والى تعين لذا النوع لادا الحج
كصوم رمضان فان وقته النهار دون الليل الى العبد تعيين ذلك الوقت لادا الحج فلا يتعين
العام الذي يلي العام الاول لادا ذلك اذا فات الادا عن العام الاول الا بتعيين العبد بطريق
الفعل وهو الادا فيه لا بطريق القول وهو التعيين باللسان كتعيين احد الاشياء الثلاثة في كفارة
اليمين فانه بالفعل دون القول اذ ليس للعبد تعيين ذلك بالقول لانه يرجع الى الشركة في المشروعات
الا ترى ان المخاطب متى ادى الحج كان مؤديا لا قاضيا ولو كان العام الاول متعينا للادا لصار المخاطب
بالتاخير مفوتا للحج والدليل على ان العام الاول غير متعين لادا الحج ان العام المذكور بقي وقتا
لحج النفل مع ان الشارع لم يشرع في مدة واحدة الا حجا واحدا ولو تعين العام الاول
لادا صوم الفرض فثبت بما ذكرناه ان العام الاول غير متعين لادا الحج الا بطريق الفعل وهو
الادا فيه ومتى تعين العام الاول لاداء صوم الفرض للحج بطريق الادا فيه لم يبق النفل مشروعا
المشروع فيه حج واحد لا غير فمتى وقع الفرض فيه مشروعا لا يقع النفل فيه مشروعا قطعا قال
رحمه الله ولابي يوسف ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للادا الى قوله ولم تتعين اولها اقول
استدل ابو يوسف رحمه الله على ما مال اليه وهو التضيق بان اشهر الحج من العام الاول متعينة الى
الادا الى قوله فلا يحل له التاخير عنه كوقت صلوة الظهر فانه لا يحل التاخير عن وقتها لتعينه
لادائها وانما قلنا هذا وهو ان اشهر الحج من العام الاول متعينة لادا الحج فيه لان الخطاب بالاداء
لحق المخاطب في هذا الوقت وهو العام الاول بلا خلاف ولهذا لو ادى الحج فيه لكان مؤديا وهذا
الوقت واحد لا مزاحم له يعني للادا لان انعدام صفة التعين لوجود المزاحم ولم يوجد ذلك لا
حقيقة كما في انواع كفارة اليمين ولا تقديرا كما في ايام قضا شهر رمضان وانما قلنا انه لم يوجد
المزاحم لان المزاحمة لا تثبت الا بادراك وقت اخر وهو العام الثاني وادراكه مشكوك فيه
لانه لا يتحقق ذلك الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه المدة وهي السنة الثانية
سوا في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فبقي هذا الوقت وهو العام الاول متعينا
بلا معارضة لعدم ما يزاحمه ولا يقال جانب الحيوة ترجح بالاستصحاب لان الحيوة ثابتة
والظاهر بقاؤها لانا نقول جانب الفوات ترجح بالاستصحاب لان الفوات ثابت والظاهر
بقاؤه فكان معارضا بمثله ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة وذلك
لان الحيوة والممات في السنة الاتية سوا لكون الموت فيها غير نادر وكان الحيوة الظاهر نادرة
فاستويا تعارضا فلا يثبت ادراك السنة الاتية ويسقط بتعارض الحيوة والممات ويصير
كالساقط حقيقة اي يصير كان اشهر الحج لا توجد بعد هذا اصلا ولو كان كذلك لا يحل له التاخير

عن العام الاول فكذا لا يحل عنه التاخير فلما سقط بطريق التعارض او نقول الحج فرض العمر
كالصوم ووقته اشهر الحج من سني عمر المكلف لان من سني الدهر لانه المخاطب بالاداء في عمره فلا يكون
اتصال اشهر الحج الا بعمره واشهر الحج من العام الاول متصله بعمره في الحال وهي من السنين الاتية
غير متصلة بعمره في الحال لكنها تحتمل ان تتصل بعمره فاستوى الاتصال والانفصال بالنسبة
الى العام الثاني فلا يثبت الاتصال بالشك فسقط ادراك العام الثاني بطريق المعارضه وصار
كانه سقط حقيقة فلا يحل التاخير عن العام الاول او نقول سقطت معارضة العام الثاني اصلا
وكان العام الاول متعينا لا يسعه التاخير حينئذ فكذا اذا سقطت بطريق المعارضة بالشك
في ادراكه او نقول العام القابل معدوم والعام الذي لحق الخطاب فيه موجود والمعدوم لا يعارض
الموجود فسقط بطريق التعارض اي بسبب انه لم يصلح معارضا له كخبر الواحد لما لم يصلح معارضا
للخبر المتواتر والمشهور سقط وصار كان خبر الواحد لم يرد البتة من حيث انه لم يثبت موجبه
واذا سقط العام الثاني بالتعارض على الوجه المذكور وبقي العام الاول متعينا للاداء فصير
العام الاول كوقت في التقدير يعني انه لا يحل تاخير الظهر عنه ولا يعارضه وقت اخر فكذلك
تاخير الحج عن وقته لا يحل ايضا الا ان هناك يكون قضا وهنا يبقى اداء ابقا وقته وهو وقت العمر
لكن في اثم التاخير صار كتاخير الصلاة عن وقتها وانما قيد بقوله في التقدير لانه في التحقيق ليس
بمشابه لوقت الظهر فانه يجوز فيه صلوتان واذا كان كذلك تشابه العام الاول المعيار وهو وقت
الصوم حيث لا يودي فيه الا صوم واحد بخلاف ادراك ايام اخر في صوم قضا شهر رمضان فان
اليوم الاول من ايامه غير متعين للقضا لان تاخير القضا عن اليوم الاول لا يفوت القضا
والتعارض في الحال غير قايم بين الحيوة والممات لان الحيوة الى اليوم الثاني بالنادر وهو الموت
في ليلة واحدة لان النادر ملحق بالعدم حكما فتمكنت المزاحمة فيه تقديرا فاستوت ايام القضا
كلها فصار كان المكلف ادركها جملة حكما فخير بينها في حق تعيين بعضها ولا تعين اولها
للقضا للمزاحمة الحكمية فلذلك لم ياثم بتاخير القضاء عن اليوم الاول بل بفوت القضاء
عن الايام كلها وذلك بالموت قبل القضا وهذا جواب عما قاله محمد رحمه الله واليه نعنيه كصوم
القضاء وفي بعض النسخ والتعارض للحال قايم ووجهه انه لما استوت الايام كلها في كونها
صالحة للقضا صارت كانها موجوده فتعارضت وليس احدها اولى من الاخر فلم يتعين اليوم
الاول منها للقضاء الا بتعيين العبد ذلك فعلا بان يقضي فيه فالنسخة الاولى ترجع الى
الحيوة والممات والثانية الى تعارض الايام في الاستوا في المحلية قال ——— رحمه الله ولا
يلزم ان النفل يبقى مشروعا الى قوله فقام الثاني مقام الاول اقول ——— هذا الكلام

جواب

117

جواب عما يراد على ما قاله ابو يوسف رحمه الله ان العام الاول متعين لاداء الحج وجه الورود
هو ان الحج في السنة الواحده لا يودى الا مرة واحده فلو تعين العام الاول لحجة الاسلام على ما ذكره ابو
يوسف رحمه الله لكان ينبغي ان لا يبقى النفل مشروعا في العام الاول كصوم شهر رمضان لما تعين
في شهر رمضان انتفت مشروعية النفل وتقرير الجواب انه لا يلزم ذلك لانا انما اعتبرنا تعيين الحج
في العام الاول احتياطا واحترازا عن فوات الحج لا التعيين المطلق يعني ان تعين حجة الاسلام في العام
الاول انما نشا من جانب الاحتياط والاحتراز عن الفوات لا من تعيين صاحب الشرع بخلاف تعيين
صوم شهر رمضان في شهر رمضان فانه انما نشا من تعيين صاحب الشرع فاثر ذلك التعيين لعموم
ولاية صاحب الشرع واذا كان كذلك تعين العام الاول لما سبق تظهر ذلك اي تعين حجة الاسلام
في العام الاول في حق الاثم بالتاخير لا غير اي لا في حق انه اذا اخر عن العام الاول يكون قضا ولا
117 في حق انه يبقى شرعية النفل بخلاف صوم شهر رمضان فانه يثبت في حق هذه الاحكام فاما
تعين وجوب الحج في العام الاول فللضروره ان لا يفوته الحج لان ادرك العام الثاني مشكوك فكان
العام الاول في حقه بمنزله وقت الصلاة اذا ضاق فانه لا ينفي صلاة النفل وان ضاق فكذا لك هنا
هذا التعيين لا ينفي حج النفل واذا كان كذلك فكان التعيين في حق الاثم فحسب فان قيل لو كان التاخير
عن العام الاول الذي ادرك المكلف الخطاب الى العام الثاني موجبا للاثم لما اخر النبي صلى الله عليه وسلم
عن السنه الاولى الى اربع سنين فان فرضيه الحج نزلت في سنه ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله
عليه وسلم في سنه عشر منها قلنا منع بعض مشايخنا رحمهم الله تاخير النبي صلى الله عليه وسلم عن السنة
التي ادركه الخطاب فقالوا نزول فرضيه الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا وانما نزلت هذه الايه في سنه عشر واما النازل في سنه ست فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتدا الفرضية مع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من التعريض
للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامن ذلك لانه مبعوث لبيان الاحكام للناس فامن الموت
قبل ان يبينها للناس بفعله ولان تاخيره كان بعذر وذلك ان المشركين كانوا يطوفون بالبيت
عراة ويلبون تلبيه فيها شرك ولم يمكن التغيير نقضا للعهد حتى اذا تمت المدة بعث عليا رضي الله عنه
حتى قرا عليهم سوره براءة ونادى لا يطوفن بهذا البيت عراة بعد هذا العام لا مشرك ولا عريان
ثم حج بنفسه ومن ذلك انه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى اصحاب يكونون معه
ولم يكن متمكنا من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا اخره كما مذكور في المبسوط قوله
فاما ان تبطل احيانا رحمه المنصر والماتم فلا اي فلا يصح ابطاله وذلك بان يجوز له التاخير من غير ماثم
لان الحج عبادة وهي فعل اختياري يثاب المكلف على اتيانها ويعاقب على تركها اذا كانت فرضا

والفعل الجبري لا يصلح للثواب والعقاب لكون العباده ابتلاء امتحانا ولذا انما يتحقق في الختار لا في
المجبور فلو لم يبق للمكلف قدرة اختيار جهه التقصير والماثم لصار مجبورا والجبر لا يصلح عباده الا ترى ان
وقت الظهر تعين لادا الظهر بالاجماع ولا يبطل ذلك باختيار المكلف جهة ترك الظهر ولهذا لو اشتغل بالتطوع في
اخر وقت الظهر ولم يود فرض الوقت جاز التطوع ويأثم بتأخير الفرض عن وقته فكذلك ههنا اشهر الحج من
العام الاول تعين للحج وبقيت للنفل ايضا فلا يصح ابطال اختيار جهه التقصير والماثم حتى لا يأثم بالتأخير بالمباشر
وقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني الى اخره جواب عما يقال الى العام الاول لو تعين لحجه الاسلام عند
وجود استطاعه المكلف في العام الاول لما صار العام الثاني متعينا لها ايضا عند التاخير اليه لان المتعين
في وقت ادا فات وقته لا يبقى متعينا على المكلف بالاتيان اذا ادركه ثانيه في الزمان الثاني كما في وقت
صوم شهر رمضان اذا فات وقته وادرك في العام الثاني شهر رمضان وكذلك تفوت الظهر اذا ادرك
وقت الظهر من اليوم الثاني وههنا العام الثاني صار متعينا ايضا لادا حجه الاسلام فاجاب عنه
بقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لانا عينا الاول اي العام الاول من الاعوام لوقوع الشك
اي في ادراك العام الثاني فاذا ادركه وذهب الشك صار العام الثاني هو المتعين للحجة وسقط
العام الماضي لا يحتمل ان يوديه بعد مضيه وفي ادراك العام الثالث شك فقام العام
الثاني مقام الاول في كون المتعين لحق الاسم اولا في ادراك العام الثاني شكا فاذا ادركه
ومثله من الشك موجود بانه هل يدرك العام الثالث ام لا فتعين العام الثاني لها كتعين العام
العام الاول اذ موجب التعين هو الشك وهو موجود فيثبت موجبه ضرورة قال
رحمه الله ومن حكم هذا الاصل الى قوله على بدنه اقول من حكم ان الحج انما يجب عند ابي
يوسف بطريق التضيق وتعين العام الاول للادا عنده انما يظهر في حق الماثم وان الحج انما يجب
عند محمد رحمه الله بطريق التوسع هو ان وقت الحج ظرف له لا معيار لانه يفضل ذلك الوقت عن ادا
الحج لان الحج افعال عرفت باسمايها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وعرفت بصفاتها اي بكيفياتها
كصفة الوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها ولم تعرف بمعيارها الان وقتها يفضل عن ادائها
بخلاف الصوم لانه عرف بحيث ادخل ذلك في حده فانه اذا قيل ما الصوم قيل هو الامساك عن المفطرات
الثلاث نهارا مع النية واما الحج فيعرف باسما افعالها وصفاتها فانه اذا قيل ما الحج قيل هو الوقوف
والطواف الى اخره على كيفية مخصوصة واذا كان كذلك فاشبه وقت الحج وقت الظهر في كونه ظرفا
للمودى لا معيارا فلا يدفع ذلك الوقت غير حج الفرض اذا كان ذلك الغير من جنس حج الفرض
وهو حج النفل ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن الذي عليه حج الفرض كما ان صلاه النفل تصح ممن عليه
صلاه الظهر وقال الشافعي رحمه الله لما عظم امر الحج لان الله تعالى قال ومن كفر فان الله

غني

غني عن العالمين مكان من لم يحج وغير ذلك من الوعيد ولانه لا يتادى الا بتحمل المشاق وقطع
المراحل استحسنا في حجر المكلف عن التطوع بالحج فان عنده من لم يحج حجه الاسلام اذا حج بنية النفل
لا يقع ذلك عن النفل بل يقع عن حجة الاسلام وقوله صيانة له متعلق بقوله استحسنا اي استحسنا
في ذلك صيانه لامر الحج واشفاقا على موديه فان قيل ما وجه الفرق له بين صوم النفل في شهر
رمضان وبين من نوى حج النفل فهناك تلغو نيته ولا يجوز صومه عنده لا عن الفرض ولا عن النفل بدر
وههنا يقع عن الفرض لا عن النفل قلنا اما الغائية النفل فلما ذكر في الكتاب من بعد ان نية الفعل مع الغاية
تحمل المشاق سفه والسفيه محجر عليه فلما لغت نية النفل بسبب الحجر بقي مطلق نية الحج وبمطلق النية
يتادى ذلك الفرض بالاجماع او نقول الغيت نية الفعل لان النفل عباره عن زياده مخصوصه في العباده
ولا يتصور تلك قبل الاصل واذا لغت نية النفل بقيت نية الحج وبها يتادى الفرض لان الغاية النفل
لا ينعدم اصل نية الحج اذ الصفة تنفصل عن الاصل في هذه العباده الا ترى ان بانعدام صفة الصحة
١١٨ لا ينعدم اصل الاحرام فان من فسد حجه يمضي في افعاله كمن لم يفسد حجه اما الصفه في الصوم لا
تنفصل عن الاصل الا ترى ان بانعدام صفة الصحة ينعدم اصل الصوم فلذلك لما بطل ههنا نية
النفل وهي الوصف بطل الاصل وهو الصوم ولان نية النفل لما بطلت صوم شهر رمضان بسبب
ان شهر رمضان لم يشرع فيه غير صومه بقي مطلق نية الصوم وقد ذكرنا قبل ان صوم شهر رمضان
لا يتادى عنده بمطلق نية الصوم لما ان تعيين النيه في اصل الصوم ووصفه شرط عنده ولان الصوم
لا يتادى بدون العزيمة والحج قد يتادى من غير عزيمة فان المغمى عليه يحرم عنه اصحابه ويصير هو محرما قوله
وهو نظير حجر السفيه اي ما سبق من الحجر عن التطوع بالحج نظير الحجر على السفيه فانه لما تحمل المشاق وحضر
الوقوف بعرفه ونوى النفل مع ان عليه حجة الاسلام ولا يعلم جنايته الى السنه الاتيه كان هذا الفعل من السفه
لترك الشفقة على نفسه ومثل هذا مشروع اي الحجر في الحج مشروع ثم اوضح الحجر فيه بقوله فانه صح باطلاق
قاله النية وصح اصله بلا نية فمن احرم عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن ابويه فانه يصح وان لم توجد العزيمة
كذا قيل وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله ومثل هذا مشروع اي الحجر على السفيه مشروع
وسفهه في نية النفل لا في نية اصل الحج فاذا حجر عن نية النفل لغت تلك النية وبقي اصل نية الحج وذلك كاف
في وقوعه عن الفرض وهذا معنى قوله فانه صح باطلاق النيه ثم ان اصل الحج وهو الاحرام يصح من غير نية
فان المغمى عليه يجوز ان يحرم عنه اصحابه ويصير هو محرما باحرامهم وكذا يجوز ان يحرم الرجل عن ابويه اللذين
ماتا من غير وصية ويكون ثواب الحج لهما لكنا نقول الحجر عن تطوع الحج والصرف الى حجه الاسلام مع نية
التطوع يفوت اختيار المكلف لانه صرح بالتطوع فلو وقع عن الفرض لوقع من غير اختياره وذلك لا يجوز لانه
نفي في العبادة فان الحج عبادة وما لا اختيار للعبد فيه لا يكون عبادة لان المقصود من تكليف

۱

العبد هو ان يجب عليه الفعل الاختياري او يجب عليه الانتهاء عن الفعل الاختياري ليصير مطيعا
اذا اطاع فيثاب عليه ويصير عاصيا اذا لم يطع فيعاقب عليه وهذا انما يحصل اذا كان للعبد اختيار فان
قيل ان المحرم اذا اغمي عليه فاوقفه اصحابه بعرفات وطافوا به حول البيت فانه يجزيه وان لم
يوجد منه الاختيار قلنا انما يجزيه ذلك بناء على ان له فيه اختيارا لا على انه مجبور لان
رافقته اصحابه استعانة منهم فيما يعجز هو عن تحصيله والاتيان به وهذا منهم اعانة فتصح بدلالة الامر
توجد منه الاختيار تقديرا الا ترى ان الزكوة عبادة محضة لا تتادى الا بالفعل الاختياري ومع ذلك
يتادى باداء الوكيل والموكل مغمي عليه ويتادى باداء الورثة بايصاء المورث الميت ويكون فعل الوكيل والوارث
كفعل الموكل والمورث على سبيل الاختيار فثبت ان العبادة لا تصح من غير اختيار لكن الاختيار في كل باب
من ابواب العبادة يثبت بما يليق به تارة صريحا ومرة دلالة على ان ما يتصف به المحرم الاحرام عند ما شرط
لاداء افعال الحج بمنزلة الوضوء للصلاة ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج فصح اي الاحرام بفعل غيره بدلالة
الامر وهي خروجه الى سفر الحج وعقده معهم عقد الرفقة فكانه امرهم بذلك باداء ما يعجز عن مباشرته
بنفسه والاحرام هو المقصود في هذا السفر فثبت الامر به دلالة فاما الافعال كالوقوف بعرفة
والطواف بالبيت وغيرها فلا بد من ان يجري هي على يد المكلف لان النيابة فيها لا تجوز لكونها مقصودة
بخلاف الاحرام فانه وسيلة الى المقصود لكونه شرطا والشرط قد يتحقق بفعل الغير واما المشروط
وهو الافعال فلا فاذا نوى النفل فقد صرح بانه لم يحج عن الفرض فان وقع عن الفرض وقع من غير
اختياره وانه لا يجوز وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه في اثبات الحج بالطريق الذي قاله
انتفاء اختياره وجعله مجبورا فيه وهذا ينافي اداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض
يعني ان الشافعي رحمه الله يسعى بهذا القول الى تحقيق العبادة على وجه لا يبقى عليه حجة الاسلام فيلزم
منه نقض العبادة فيبقى في عهدته فرض حجة الاسلام قال رحمه الله وجوازه عند الاطلاق
الى قوله على ما اشرنا اليه اقول هو جواب عما يقال انه قد تقدم ان تعيين العام الاول
لاداء الحج انما ظهر في حق المأثم لا غير وليس كذلك اذ لو كان كذلك لما تادى فرض الحج بالنية المطلقة
بان قال اللهم اني اريد الحج فيسره لي كما في سائر صور عدم التعيين وحيث كان الامر بخلافه لجواز
تاديه بالنية المطلقة لا يكون التعيين مقصودا على الاثم بل يكون التقصير تاثيرا في حق الفرض ايضا
وتقرير الجواب ان جواز تادي فرض الحج عند اطلاق النية ليس لكون الفرض متعينا في هذا الزمان
وهو اول سنة من سني الامكان بدليل شرعية النفل فيها بل لوجود دلالة تعيين من جهة المؤدي
اذ الظاهر انه لا يتحمل المشاق والمهالك ثم يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين بسبب
معنى في المؤدي بالكسر لا في المؤدى بالفتح ولدلالة العرف ايضا فانا لا نجد في العرف من يتكلف

لحج بيت الله تعالى مع المتاعب الشديدة وعليه حج الفرض الا للفرض فلا يرجح الفرض بالعرف
المعروف فيطلق تسمية الحج الى الفرض بدلالة العرف بخلاف ما اذا نوى حج النفل فانه يجوز لانه لا عبرة
للدلالة عند وجود صريح يخالفها اذ عمل الدلالة ابدا انما يكون عند انعدام الصريح المخالف فاذا
صرح بخلاف ما سبق وهو الدلالة فبطل ذلك بهذا الصريح بخلاف شهر رمضان لانه متعين في ذاته
لا مزاحم له في وقته فصار تعينه لمعنى في المؤدى فيقع الاداء فيه عن الفرض وان وجد ما خالفه
صريحا لنية النفل او نية واجب اخر في السفر وهذا الذي ذكرناه كنقد البلد فانه اذا كان في البلد
نقود مختلفة تعين انعقاد البيع على الاروج عند اطلاق النقد من الدراهم او الدنانير لمعنى في
المؤدي بالكسر وذلك المعنى سهولة اصابة ذلك النقد دلالة ثم يبطل نقد البلد عند التصريح
بغير ذلك النقد عند الشراء لانه سقط ما ثبت بدلالة العرف وهو غالب نقد البلد بالتصريح
بغيره هذا الذي سبق ذكره من اول باب تقسيم المامور به في حكم الوقت الى هنا انما
كان في بيان انواع العبادات الموقتة بالوقت اما المطلقة عن الوقت كوجوب الزكوة وصدقة الفطر
فانها توجب الحكم على التراخي خلافا للكرخي رحمه الله على ما سبقت الاشارة اليه قبيل هذا بورق
او نحوه بقوله وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله انه يرجع الى اخره وحاصله ان مشايخنا رحمهم
في ان الامر المطلق يوجب التراخي بين ان قول القائل لغيره افعل الساعة كما يوجب الايتمار على الفور وهذا
امر مقيد وقوله افعل بدون قيد الساعة امر مطلق وبين المطلق والمقيد منافاة فلا يجوز ان يكون
ما هو حكم المطلق حكم المقيد لان في ذلك الغاء صفة الاطلاق وهو نظير تقييد المحل فان من قال
لعبده تصدق بهذا الدرهم على اول فقير يدخل عليك يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل عليه
من الفقراء ولو اطلق وقال تصدق بهذا الدرهم على الفقير لم يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل
عليه بل له ان يتصدق على اي فقير شاء فان قيل الامر يقتضي امكان الاداء ولا امكان للاداء الا في
اول اوقات امكان الاداء ثم اداء بالاجماع حتى لو ادى على الفور كان ممتثلا بالامر فلا يبقى ما بعده
مرادا لان ذلك ثابت بطريق الاقتضاء ولا عموم له قلنا اول اوقات امكان الاداء ليس متعينا
اجماعا بدليل انه لو اداه في اي جزء عينه من اوقات امكان القضاء كان مؤديا لا قاضيا فكان ممتثلا
ضرورة بالامر لمقتضى الاداء قال رحمه الله ومن هذا الاصل باب النهي الى قوله
لا حكم لها اقول من الاصل السابق وهو الخاص باب النهي لان النهي خاص كالامر اذ الخاص
هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد معلوم على الانفراد والنهي بهذه المثابة ثم ان النهي في اللغة هو المنع
والزجر وفي الاصطلاح قول القائل لمن دونه على سبيل الاستعلاء لا تفعل او الدعاء الى ترك الشيء
على سبيل الاستعلاء ثم الفرق بين الزجر والنهي في الاصطلاح هو ان الزجر تصرف انسان على

غيره بالمنع على وجه لا يبقى لتصرفه اعتبار اصلا كالقاضي اذا حجر الغير عن تصرف البيع والشرى
وغيرهما فانه لا ينفذ تصرفه اصلا واما النهي فلا ينبغي نفاذ تصرف النهي عما نهي عنه فتحرر ذلك اختلف
العلما رحمهم الله في كيفية نفاذ التصرف بحسب الحال التي وقع عليها النهي وذكر المصنف رحمه الله
هذا الباب لبيان ذلك فقال والنهي المطلق نوعان اي النهي العاري عن القراين الداله على القبح
الكاين في المنهي عنه لعينه او لغيره نوعان الاول نهي عن الافعال الحسيه وهي ما يتوقف وجودها
على الحس وتعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمور غير ذلك كالطلاق في حال
الحيض المني في فعل واحده فان هذه الافعال تتحقق حسا ولا يتوقف وجودها على ورود الشرع
بانها هي بل يعلمها من يعلم الشرع ومن لا يعلمه والثاني نهي عن التصرفات الشرعيات وهي ما يتوقف حصولها
واعتبارها على الشرع ولا تعرف معانيها الشرعي من لا يعرف الشرع كالصلاه والصوم والبيع والاجاره
وما اشبه ذلك من ساير العقود فان الصلاه لغة هي الدعا وتحريك الصلوين ثم زيد على ذلك في
الشرع اشيا هي اركان وشروط وكذلك الصوم لغة هو الامساك المجرد ثم صار في الشرع عباره
عن المفطرات الثلاث نهارا مع النيه واشتراط الوقت والطهاره من الحيض والنفاس والاهليه
من اول الوقت وكذا البيع امر شرعي يظهر اثره في المحل والايجاب والقبول الة انعقاد ذلك
الامر الشرعي وكذا ساير العقود عباره عن معان شرعيه تثبت في المحل والشرع شرط الاهليه
والمحليه والقدره الى غيرها من الشروط وهذه الاشيا التي ذكرنا من التصرفات الشرعيه
عرف اعتبارها ووجودها بالشرع لانها لم تعرف قبل ورود الشرع ثم المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وقيل هو الذي لم يتقيد بدلالة الحال ولا بدلالة
العقل لا يقال النهي عن الافعال الحسية قد تقيد بالافعال الحسية فلا يكون مطلقا لانا نقول
هو مقيد من ذلك الوجه مطلق من حيث انه لم يتقيد باحد انواع الافعال الحسية وهو المراد منه
ههنا وكذلك الجواب عن قوله والنهي عن الافعال الشرعية ثم النهي عن الافعال الحسيه دلاله
اي داله على كون تلك الافعال قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان النهي اضيف
الى الفعل الحسي والنهي الصادر عن الحكيم يقتضي قبحا ضروره حكمة الناهي فكان المنهي عنه
قبيحا لعينه حيث اضيف اليه النهي قبحا وما اضيف اليه النهي غير قبيح بخلاف النهي عن الافعال
الشرعيه على ما سياتي بيانه ولان النهي يدل على قبح في المنهي عنه فينصرف ذلك الى الكامل منه
وهو القبح في اعيانها لان الناهي كامل الولايه وله القدره النافذه والحكمة البالغه الا اذا قام
الدليل على خلاف ما ذكرناه وهو القبح لغيرها فانه حينيذ يقتضي القبح لغيرها فيقتضي مشروعيتها
بانفسها كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان النهي عن القربان حالة الحيض لمعنى

مجاور للمحل لا لذاته وهو استعمال الاذى بدليل سياق الايه قوله تعالى قل هو اذى ولذلك
لا يحصل احصان المقذوف بالوطي حالة الحيض ويثبت احصان الرجم بالوطي في تلك الحالة ويثبت الحل للزوج
الاول بالدخول في حالة الحيض فنحكم بهذه الاحكام ان هذا الوطي مشروع في نفسه قبيح لمعنى في غيره وكما
في قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احدهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا
فالاخذ فعل حسي ورد النهي عنه ولكن الطلاق قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يدل على ان قبح
الاخذ لمعنى في غيره وهو زياده الايحاش للمراة باخذ المال فلذلك قلنا اذا كان النشوز من قبل الزوج
يكره له ان ياخذ منها عوضا في الخلع ولو اخذ لجاز مع الكراهة واما اذا كان النشوز من قبل المراة
فلا كلام ان مقدار ما اعطاها يطيب له اخذه واما الزياده عليه فتطيب في روايه الجامع الصغير
وكما في قوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم فان النهي لمعنى في غيره وهو السفه وكما في النهي عن
الصلاه في الارض المغصوبة فان النهي لشغل ارض الغير وكما في النهي عن المشي في نعل واحده بقوله
صلى الله عليه وسلم لا يمشي في نعل واحده فان النهي لتعليم الادب وللشفقه كيلا يعثر عند المشي (١٢٠)
وكما في النهي عن اتخاذ الدواب كراسي شفقه عليها بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا ظهور دوابكم
كراسي وكما في النهي عن الاستنجا باليمين بالعظم وبالطعام فان النهي في ذلك لشرف اليمين ولكون
العظم زاد الجن ولاضاعه الطعام وكما اذا قال الطبيب للمريض او قال رجل لاخر لا تاكل هذا اللحم
وقد عرف انه مسموم الى غير ذلك من النواهي الوارده عن الافعال الحسية التي قام الدليل على قبح في
غيرها واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه عند اصحابنا
رحمهم الله حتى يبقى المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي لا تقييده وحقيقته لا مجازه لكن يقتضي قبحا
متصلا بالمنهي عنه ليصير المكلف مرتكبا للقبح بمباشرة المنهي عنه ولكن مع ذلك يبقى المشروع مشروعا
باصله بعد النهي كما كان قبله الا اذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحا لعينه كما في قوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا وكبيع الحر والمضامين والملاقيح فان المنهي عنه في هذه الحال قبيح
لعينه فلم يبق مشروعا باصله كما هو حكم المنفي وسياتي تقريره وقوله لكن متصلا به جواب
عما يقال كيف يجوز ان يكون شي منهيا عنه والقبح في غيره فاجاب بان القبح وان كان في غيره لكنه
متصل به على وجه الوصفية او المجاورة فان الاتصال اعم من الوصفيه والمجاوره وذلك كاف
في جواز وقوعه منهيا عنه وقال ـــــ الشافعي رحمه الله بل مقتضى هذا القسم وهو النهي
عن التصرفات الشرعية هو ان يكون قبيحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا كالقسم الاول
وهو النهي عن الافعال الحسيه الا ان يقوم الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت الندا
فيجب بالنص اثبات ما احتمله النهي وراحقيقته على اختلاف الاصول في ذلك توضيحه

ان النهي اذا صدر من الحكيم عن الافعال الشرعية ثبت القبح فيها اقتضاء لكن عندنا
لمعنى في غير المنهي عنه على وجه يبقى المنهي عنه مشروعا الا اذا قام الدليل على ان المنهي عنه قبيح لعينه
كما سبق من الامثلة فحينئذ لا يبقى مشروعا وكانت صورة النهي في تلك الحالة مجازا عن النفي فكانت
مجازا عن التحريم لكن هذا عندنا محمل النهي والاول موجبه وعند الشافعي رحمه الله يقتضي
القبح لمعنى في عينه على وجه لا يبقى المنهي عنه مشروعا كما لو ورد النسخ وهذا موجب النهي عنده
الا اذا قام الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء فحينئذ يقتضي القبح لمعنى في غيره
وهذا محمل النهي عنده فصار الحاصل ان ما هو موجب النهي المطلق عندنا فهو محمل النهي عنده وان ما
هو موجب النهي عنده فهو محمله عندنا وهذا معنى قوله رحمه الله فيجب اثبات ما احتمله النهي
وراء حقيقته على اختلاف الاصول على هذا ترجع الاشارة في قوله رحمه الله الا ان يقوم الدليل
الى قولنا وقوله وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله على اختلاف الاصول اي موجب
النهي الاتها وحقيقته المنع من الفعل المنهي وكون النهي قبيحا في نفسه او في غيره وراء حقيقة
النهي فيثبت مقتضى النهي لانه حقيقة للنهي فيثبت المقتضى على وجه يبقى المشروع مشروعا
في نفسه ويصير قبيحا بوصفه على اصل علمائنا رحمهم الله وعلى وجه لا يبقى المشروع مشروعا
بل يكون منسوخا وبقاؤه مشروعا باصله قبيحا بوصفه بعد ورود النهي او صيرورته
منسوخا امر اخر وراء حقيقة النهي فيثبت كل فريق مدعاه بدليل وراء موجب النهي وحقيقته
وبيان هذا الاصل الذي ذكرناه في صوم يوم العيد وايام التشريق وفي الربوا والبيوع
الفاسدة انتهى لان هذه الجملة من صوم يوم العيد الى اخره مشروعة عندنا لاجل احكامها لكون
النهي فيها لغيرها وانه لا يبطل المشروعية عندنا وعنده انها باطلة منسوخة لا حكم لها لكون
النهي فيها لعينها كالقسم الاول قال رحمه الله احتج الشافعي رحمه الله الى قوله فاعتبر
حرمة بسببه اقول احتج الشافعي رحمه الله على ما ذهب اليه بان العمل بحقيقة كل اسم
من المنهي عن الفعل الحسي وعن التصرف الشرعي واجب لان الحقيقة اصل في كل باب والنهي
في اقتضاء القبح حقيقة كما ان الامر في اقتضاء الحسن حقيقة لانه لا يصح نفي القبح عن النهي فلا
يقال النهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعلامة
صحة النفي اي كون النهي في اقتضاء القبح حقيقة اذ العلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز عدم صحة
نفي الحقيقة وصحة نفي المجاز كما عرف ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان الامر حسنا
لمعنى في عينه الا بدليل يدل على خلافه فحينئذ يكون الامر حسنا لمعنى في غيره كالامر
بالوضوء والامر بقتل المشركين في قوله تعالى فاقتلوا المشركين واذا كان العمل بحقيقة

الامر واجبا في اقتضاء صفة القبح وهذا المعنى وهو ان المطلق من كل شي يتناول الكامل منه
اي الكامل في مسمى ذلك الشي المطلق لا الزائد عليه كالرجل فانه يتناول ذكرا من بني ادم جاوز حد البلوغ
ولكن لا يحتاج الى ان يكون عالما مجتهدا حافظا للجامعين والزيادات لان ذلك غير داخل في مسمى الرجل
واذا كان كذلك فالمطلق من كل شي يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكامل في صفة القبح فيما
قلناه وهو ان يكون النهي في القسم الثاني لمعنى في عينه كالامر المطلق في اقتضاء الحسن لمعنى في المامور به
واذا كان النهي المطلق محمولا على ما كان قبيحا لعينه يصير النهي نسخا للمشروعات لان القبيح لعينه لا يجوز
ان يكون مشروعا بالاتفاق لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا في نفسه فمن قال ان القسم
الثاني يكون مشروعا في اصله قبيحا في وصفه يجعل ذلك القسم مجازا في الاصل حقيقة في الوصف
لان الاصل انه اذا اضيف النهي الى شي يكون ذلك الشي منهيا عنه وقبيحا فمن جعل ما لم يضف
اليه النهي منهيا عنه وقبيحا فقد جعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف ولان الاصل ان يصير
الوصف تبعا للاصل لا ان يصير الوصف التابع اصلا متبوعا وفي هذا جعل الوصف اصلا
ومتبوعا وهذا عكس المعقول وقلب الاصول وفيما نحن فيه المنهي هو الصوم لا وصفه فينبغي ان يكون
فيه لا في وصفه فلو جعل الوصف منهيا عنه مع انه لم يضف اليه النهي وجعل المنهي عنه وهو الصوم
مشروعا غير قبيح مع ان النهي اضيف اليه لادى الى ما ذكرنا من قلب الاصول وفيما قال الخصم جعل
الاصل تبعا والتبع اصلا واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهي المطلق في الشرعيات يقتضي القبح لمعنى
في عين المنهي عنه كان لتخريج الفروع عليه عند الشافعي رحمه الله طريقان احدهما ان تنعدم المشروعية
عن المنهي عنه سابقا على النهي زمانا ويثبت القبح والحرمة فيه بسبب اقتضاء النهي ذلك لان النهي عن
المشروع وهو مشروع لا يصح وانه يقتضي القبح فتنعدم شرعيته لان المشروع ضد القبيح والضدان
لا يجتمعان وبيان ذلك ان من ضرورة كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا لقوله تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا فان التوصية البالغة في الامر دال على كونه مرضيا لانه حكيم
عليم لا يشرع القبيح مسلكا لعبادة الذين خلقهم لعبادته خصوصا اذا كان على سبيل التوكيد والمبالغة
خصوصا فيما وصى به نوحا وقوله تعالى شرع لكم معناه بين المسلك وفتح الطريق الى مرضاته ولان
المشروعات لها درجات وادناها ان تكون مرضية وكون الفعل منهيا عنه نهيا يأبى هذا الوصف وهو [illegible]
كونها مرضية وان كان كون الفعل قبيحا داخلا في مشيئته تعالى وقضائه كالكفر وساير المعاصي فان ذلك كله
بمشيئته تعالى وقضائه وحكمه لا برضاه واذا كان كذلك صار النهي عن التصرفات الشرعية نسخا اي
بيانا لانتهاء المشروعية فان ذلك هو النسخ بواسطة مقتضى النهي لانه لا بد للناهي من اراده التحريم قبل
ان يخاطب المكلف بالنهي حتى يتحقق النهي بمقتضاه وهو قبح المنهي عنه والطريق الثاني ان تنعدم

لحكم النهي وبيانه ان من حكم وجوب الانتهار ان يصير الفعل على خلافه موجبه معصية وبين
كون الفعل معصية وبين كونه طاعة ومشروعا تناف لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا في
نفسه ولا اباحة في المنهي عنه وان يصير المكلف باتيان المشروع مثابا وباتيان المنهي عنه معاقبا
وذلك خلاف وصف المشروعية فعلم ان الفعل بعد النهي لم يبق مشروعا حيث اتصف بخلاف
صفة المشروعية وهذا معنى النسخ واذا لم يبق مشروعا لا يترتب عليه الاحكام الشرعية
كثبوت الملك في الربوا وسائر البياعات الفاسدة وكصحة النذر بصوم يوم النحر ولثبوت
المنافات بين المعصية والمشروعية لم تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة شرعت
نعمة تلحق بسببها الاجنبية بالامهات حتى تكون امهاتها وبناتها في حقه كامهاته وبناته ولهذا
من الله تعالى علينا بالمصاهرة كما من عز وعلا بالنسب فقال وهو الذي خلق من الما بشرا
فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة لان بين السبب
والمسبب ينبغي ان يكون ملائمة ثم المراد بحرمة المصاهرة اربع حرمات وهي ان تحرم الموطوءة
على ابي الواطي وان علا وعلى ابنه وان سفل وان تحرم ام الموطوءة على الواطي وان علت وبنتها
وان سفلت وكذلك الغصب لا يثبت الملك عندنا اذا الضمان لما قلنا ان الحرام المحض لا يصلح
سببا لحكم شرعي هو نعمة فان الغصب عدوان محض فلم يصح سببا للملك هو نعمة ولا يلزم على
ما ذكرنا اذا جامع المحرم اهله فانه يبقى الاحرام مفيدا للاحكام كالاحرام الصحيح حتى لو ارتكب
شيئا من محضورات احرامه من قتل الصيد وحلق الراس وقلم الاظفار ونحو ذلك لزمه
جزاوه مع ان الجماع مفسد للاحرام فاجتمع الفساد والمشروعية هنا فجاز ان يجتمع
فيما ذكره الخصم وكذا اذا احرم في حالة الجماع فانه يبقى مشروعا موجبا اداء الاعمال مع كون الاحرام
في حالة الجماع فاسدا لكونه منهيا عنه فاجتمع الفساد مع المشروعية فورد نقضا لانا نقول
ان الاحرام منهي حالة الجماع لا لعين الاحرام بل لمعنى في الجماع والجماع غير الاحرام لا يتصل به اصلا
ولا وصفا فلم يمنع انعقاد الاحرام وصحته ولهذا لو وجبا للقضا والشروع بصفة الفساد غير موجب
للقضا الفساد بالاتفاق فينبغي ان لا يفسد به الاحرام لان المنهي عنه غير قبيح لكن الجماع محظور
الاحرام لان المنهي عنه غير قبيح لكن الجماع محظور الاحرام لمعنى الاستمتاع فيه والارتفاق بالمرأة
فصار به مفسدا للاحرام بعدما انعقد وصح فكان الفساد شيئا من المحظور به ثم الاحرام
لازم شرعا لا يحتمل الخروج بعد الشروع فيه باختيار العباد بل بالطريق الذي عينه الشرع
للخروج منه وهو اداء الافعال او الدم عند الاحصار فقد اي الاحرام وبقي مشروعا
للزومه فلم ينقطع هو بجناية الجاني وهي الجماع لان بقاء الاحرام مع ارتكاب هذه الجناية نوع

بما اذا لا انقطاع عن الجناية بما لا نوع من [illegible] لا يصلح ... الذي نعدم ... من الكفارات ... الاحكام

عقوبة فلم ينقطع بجناية الجاني اي ان النزاع في ما اذا ورد النهي ابتداء عما هو مشروع ايبقى
مشروعا ام ينعدم مشروعيته شرعا ولا نزاع فيما اذا جنى جناية هل يبقى حكم المشروع بعدها ام
ينقطع بها وقوله الطلاق في الحيض الى اخره جواب عما يقال ان الطلاق في حالة الحيض او في طهر
جامعها يقع موجبا لحكم شرعي وهو الفرقة مع انه منهي عنه وهو انتقاض ما ذكرت فاجاب بان ذلك
لا يلزم على ما سبق لانه منهي عنه لمعنى في غير الطلاق وهو الضرر بالمرأة فان الطلاق في حالة الحيض
اضرار بالمرأة بتطويل العدة عليها لان هذه الحيضة لا تحتسب عن عدتها فتطول العدة عليها وكذا
اذا طلقها في طهر جامعها فيه فانه يكون اضرارا بها بتلبيس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطي
معلق فتعتد بالحبل او غير معلق فتعتد بالحيض وهذا على مذهب ظاهر لان الحامل عدة تحيض فلا تتمكن
من التزوج فازداد الاشتباه واذا كان كذلك لا يرد نقضا اذ النهي لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية
بالاتفاق فكان قوله بتطويل العدة متعلقا بقوله ولا يلزم الطلاق في الحيض وقوله او تلبيس امر العدة
متعلقا بقوله او في طهر جامعها ولاجل ما سبق ان المنهي عنه لا يصلح سببا لحكم شرعي لم يكن سفر المعصية
١٢٢ كسفر العبد الابق وقاطع الطريق سببا للرخصة وكذا الكافر لا يملك بالاستيلاء مال المسلم لان سفر
المعصية منهي لكونه عدوانا محضا فلم يصح سببا مشروعا لما هو نعمة وهي رخصة السفر فانها الدفع
الحرج عن المسافر عند السير المديد اذ النعمة تستدعي سببا مشروعا وما يكون للمعاصي بشرته
لا يكون مشروعا وكذا استيلاء الكفار على مال المسلم منهي لكونه عدوانا محضا ليس بمشروع
في نفسه فلا يصلح سببا لحكم مشروع مرغوب فيه وهو الملك فان قيل ان الظهار امر محظور
منهي لعينه حال عن صفة المشروعية لكونه منكرا من القول وزورا شرعا وعقلا ومع ذلك
انعقد شرعا موجبا للكفارة التي هي حكم مشروع ولا بد للمشروع من سبب مشروع
يترتب عليه الاحكام فورد نقضا على ما ادعيتم من ان المنهي عنه لا ينعقد سببا لاثبات حكم
شرعي قلنا لا يلزم ذلك علينا لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك مثلا تعلق ذلك الحكم
بسبب مشروع له كالبيع مثلا انتفى ذلك السبب الحكم المذكور سببا وانتفى الحكم بذلك السبب
مشروعا مع وقوع النهي على ذلك السبب ام فاما هو حرام غير مشروع اصلا كالظهار تعلق
به جزاء زاجرا عنه وهو الكفارة اعداما له وتقليلا للاقدام عليه فيعتمد اي فيقتضي حرمة سببه
كالقصاص فانه ليس حكم مطلوب بسبب مشروع بل هو جزاء شرع زاجرا عن فعل حرام محض
وهو القتل الذي هو عدوان محض فاعتمد حرمة سببه وهو القتل العمد وذلك لان الحدود
عقوبات يقتضي اسبابا هي جنايات محضة كالقطع والرجم فانهما يجبان بالسرقة وزنا المحصن
واما العقوبات الدايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فانها تقتضي اسبابا دايرة بين

بيان جنايات

للحظر والاباحة كالقتل خطأ والوقاع عمداً لانه لا بد من الملازمة بين المؤثر والاثر

قال ـــــ رحمه الله ولنا ما احتج به محمد بن الحسن رحمه الله الى قوله ومحافظة لحدودها اقول

استدل اصحابنا رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بما احتج به محمد بن الحسن رحمه الله في كتاب الطلاق لتصور صوم يوم النحر مشروعاً بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر وايام التشريق وقال نهانا عما يتكون او عما يتكون والنهي لا يقع على ما لا يتكون فانه لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر اذ هو عاجز ونهي العاجز قبيح شرعاً وعقلاً وقد علم انه صلى الله عليه وسلم انما نهى عن صوم شرعي اذ نفس الامساك للحمية او للمرض غير حرام فدل ذلك على ان المنهي هو الصوم الشرعي ليتحقق النهي عنه اذا لم يكن مشروعاً لا يكون موجوداً فكيف ينهى عن امر معدوم وبيان هذا الكلام على وجه البسط ان النهي يراد به اعدام الفعل وهو المنهي عنه في حال كون اعدام الفعل مضافاً الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد اي فيقتضي النهي تصور الفعل وكونه مقدوراً لان النهي ابتلاء من الله تعالى لعباده كالامر والابتلاء في حقهم انما يتحقق عند ثبوت الاختيار لهم بين الفعل والترك حتى لو انتهى معظماً لحرمة الناهي كان مثاباً ولما ذا اقدم على المنهي عنه عليه معظم حرمة الناهي كان معاقباً عليه والاختيار انما يثبت لهم اذا كان المنهي عنه مما يتصور وجوده كان وجوده شرعاً ان كان المنهي عنه شرعياً وهذا يقتضي ان يكون المنهي عنه مشروعاً بعد النهي ليمكن العبد من الانتهاء عنه فان قيل عند النهي كان الصوم متصوراً شرعاً وذلك كاف لصحة النهي فلا حاجة الى بقائه مشروعاً بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي ولا يكون ذلك الا ببقائه مشروعاً في المستقبل ولان موجب النهي الانتهاء وانما يتحقق عنه مشروعاً في الوقت ليكون المنهي عنه موجوداً حتى ينهى المخاطب عنه ثم وجوده سوعه في المشروعات اذ لو لم يكن مشروعاً في اصله لا يكون موجوداً في نفسه فكيف يتحقق عن شيء معدوم بخلاف الحسي لان وجوده ثابت حساً فلا يقتضي النهي شروعية الفعل اذ الفعل هناك ينزل منزلة الوصف ههنا والامر هناك ينزل منزلة ذات الفعل ههنا ثم هناك لا يقتضي النهي تحريم العين بل يقتضي تحريم الفعل المضاف اليه فكذلك ههنا لا يقتضي تحريم نفس الفعل بيان ذلك في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فانه كان تحريماً لفعل القربان ولم يكن تحريماً بعين الشجرة وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم اداء الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع فبهذا تبين الافعال الحسية والافعال الشرعية والشافعي رحمه الله لما اثبت القبح في عين المنهي عنه لم يبق اختياراً وقدرة للمنهي عن المنهي عنه شرعاً فقد جعل النهي والنسخ من باب واحد والنسخ يضاد النهي لان النسخ لاعدام الشيء شرعاً وبيان ان المنسوخ لم يبق مشروعاً ولم يتصور وجوده شرعاً كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات فان ذلك لم يكن يبق مشروعاً البتة وذلك لينعدم فعل العبد

عليه

حينئذ

١٢٣

حينئذ لعدم المشروع بنفسه لتصور امتناع العبد بناء على عدم المشروع بنفسه لا تعلق له باختيار العبد وفي النهي يكون عدمه اي عدم الفعل على امتناع العبد فكان النسخ في طرفي نقيض اذ الاصل في احدهما فرع في الآخر فان عدم فعل العبد لعدم شرعيته في النسخ اصل وامتناع العبد فرع عليه وامتناع العبد في النهي اصل وعدم الفعل فرع عليه فلا يصح الجمع بحال وفيه رد لقول الشافعي رحمه الله لانه يلزم على قوله ان يكون النهي نسخاً ولان النسخ تصرف في المحل برفع حكمه كاخذ الرغيف عن قصد اكله بدون التعرض لصاحبه بالمنع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع من غير تعرض بالمحل كمنع صاحب الرغيف عن اكله بدون تعرض بالرغيف فيبقى الاكل على العدم فكان الامتناع في المنسوخ بناء على عدم المحل والعدم في المنهي عنه بناء على امتناع المكلف فكانا في طرفي نقيض فمن جعلهما واحداً فقد بالغ في اثبات الفساد وفيه ما فيه من الفساد فيجب العدول عنه والرجوع الى ما قاله اصحابنا رحمهم الله وهو ان المنهي عنه متصور وجوده شرعاً وعدم فعله بناء على امتناع العبد لكون هو مبتلى بين ان يكف اي يمتنع المنهي باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل المنهي عنه فيلزمه جزاؤه لارتكابه القبيح هذا هو الحكم الاصلي في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي اي بالمنهي عنه لان النهي لا يوصف بالقبح وذلك القبح

١٢٤

ثبت مقتضى بالنهي شرعاً لان الناهي حكيم لا ينهى الا عن القبيح فكان ثبوت القبح في المنهي عنه شرطاً لصحة النهي ثابتاً بطريق الاقتضاء تحقيقاً لحكم النهي وهو وجوب الانتهاء فيثبت القبح ضرورة وجوبه فكان القبح حينئذ تابعاً للمقتضي وهو النهي فلا يجوز تحقيق القبح وهو المقتضى على وجه يبطل به اي بتحقق القبح ما اوجبه اي ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهي فيصير المقتضي تبع الفساد وهو القبح دليلاً على فساد المقتضي بكسر الضاد وهو النهي بعد ان كان المقتضى تبعاً لصحة المقتضي وهو النهي لان القبح لما كان مقتضى للنهي على الوجه الذي تقرر كان دليلاً على صحة النهي ثم لو قلنا ان القبح في عين المنهي كان النهي نسخاً لا نهياً فكان تحقيق القبح على ذلك الوجه دليلاً على فساد النهي وهو المقتضي وثبوت المقتضى لتصحيح المقتضي فيجب اثباته على وجه يكون محققاً للمقتضي لا مبطلاً ومفسداً له وهذا هو قلب الاصول وعكس المعقول لا ما قاله اصحابنا رحمهم الله واذا كان كذلك فلا يجوز اثبات القبح على ذلك الوجه كما اثبته الخصم بل يجب العمل بالاصل اي باصل النهي في موضع النهي وهو ان يكون عدم الفعل بناء على امتناع العبد لا على عدم مشروعية المنهي عنه ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفاً للمشروع وهو المنهي عنه فيصير المنهي عنه مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً هذا غاية تحقيق هذا الاصل وهو اصل النهي وذلك لانه اجتمع في النهي عن الافعال الشرعية شيئان متنافيان المشروعية والقبح اما المشروعية فلمقتضى بقاء النهي نهياً كما مر واما القبح فلضرورة حكمة الناهي لان الناهي الحكيم لا ينهى الا عن شيء قبيح وفيما قلنا

عملٌ بهما بقدر الامكان وانما قلنا لم يعكس لان القبح لما نشا من ضروره حكمه الناهي كان الصرف الي الوصف اولي اذ الضروره تندفع به اولانه لو كان قبيحا باصله لا يمكن ان يكون مشروعا بوصفه لان بطلان الاصل يوجب بطلان الوصف اما بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل اذا الاصل يبقى بدون الوصف فكان فيما ذكرناه عملا بهما وهذا هو التحقيق في هذا المحل فانه قول بموجب العله في الحقيقه فان الشافعي رحمه الله قال النهي في اقتضا القبح حقيقة وقلنا نحن لما كان القبح مقتضى للنهي ينبغي ان يثبت على الوجه الذي ذكرنا لئلا يلزم بطلان المقتضي ولا يلزم من بطلانه بطلان المقتضي وذلك تحقيق لما هو
ثبت بالاقتضا وهو القبح واما الشافعي رحمه الله فقد حقق المقتضي وهو القبح وابطل المقتضي مبطلا للمقتضي وانه فاسد لان المقتضي صحيح لا مبطل فان قيل هذا صحيح اي كون المنهي عنه صحيحا باصله فاسدا بوصفه صحيح في الافعال الحسية لكونها غير منعدمه بصفه القبح فاما الافعال الشرعيه فتنعدم بصفة القبح لما قلنا في طرف الشافعي رحمه الله ان المشروعيه تقتضي التصور ووصفه القبح تقتضي عدم التصور فيلزم من عدم التصور عدم المشروعيه ولان المشروعيه تدل على الحسن والفساد يدل على القبح فكان بينهما تناف واذا كان كذلك فلا تحتمل المشروعات صفه الفساد قيل له قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فانه اذا جامع المحرم قبل الوقوف بعرفه يفسد احرامه وينعقد موجبا اداء الافعال فانه يجب عليه المضي ولو ارتكب شيئا من محظورات احرامه يجب ذلك الجزا وذلك دليل على بقا مشروعيته ويجب عليه القضا في العام القابل وذلك دليل على فساد وصفه وكذلك لو احرم مجامعا يصير محرما مع كون الاحرام منهيا عنه في حاله الجماع واذا جاز اجتماع المشروعية والفساد في الاحرام جاز في غيره لكن فيه عند قيام دليله وقد قام دليله على ذلك فيجوز فان قيل هذا النظير انما يستقيم لما ادعاه المصنف رحمه الله ان لو لم يكن الشافعي رحمه الله اجاب عن هذا وقد اجاب فيما تقدم بقوله والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد الي اخره وكذا قاس النهي على الامر بان كل واحد منهما حقيقه فيما اقتضاه ثم مطلق الامر محمول على ان المامور به حسن لمعنى في عينه فيجب ان يكون ضده وهو النهي محمولا على ان المنهي عنه قبيح لمعنى في عينه فلا بد من وجه الدفع لجوابه ووجه الفرق لجمعه حتى يسلم لنا ما تمسكنا به قلنا اما الدفع لجوابه فهو ان نقول ان الذي ذكره من الجواب يرجع الي تحقيق ما قلنا وهو ان فساد الاحرام بالجماع مع مشروعيه اصله حكم ثابت شرعا وللشرع ولايه اعدام اصل الاحرام فلو كان من ضرورة صفه الفساد انعدام الاصل في المشروعات لكان الحكم لفساده شرعا معدما لاصله الا ترى ان بسبب الردة ينعدم اصل الاحرام فعلم بهذا ان اصل الاحرام قابل للبطلان

باختيار

باختيار العباد فلو كان من ضرورة قبح صفه المشروع فساد اصله لما بقي هنا الاحرام مع الفساد وقد بقي اصله مشروعا مع فساد وصفه فعلم بهذا ان ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات الفساد في اصلها مع احتمال فساد الاصل واما الفرق لجمعه فظاهر وهو ان من جعل الحسن في غير المامور لا يلزم بطلان الامر ومن جعل القبح في غير المنهي يلزم بطلان النهي على ما سبق تقريره وهذا لان مطلق الامر يوجب حسن المامور به لعينه لانه طلب الايجاد بابلغ الجهات فكان في صفه اثبات صفه الحسن يقتضي الامر على هذا الوجه تحقيق المامور به واما النهي فطلب الاعدام بابلغ الجهات ولكن مع بقا اختيار العبد فيه ليكون مبتلي كما في الامر وتحقيق بقا الاختيار انما يكون اذا كان انعدام الفعل بناء على امتناع العبد عنه بالاختيار حتى يثاب عليه لا ان يكون انعدام الفعل بناء على عدم المشروعية كما في النسخ الي هذا كله اشار شمس الايمة السرخسي رحمه الله وكذا جاز اجتماع المشروعية والفساد مع الطلاق الحرام وهو الطلاق في حال الحيض ومع الصوم المحظور وهو صوم يوم الشك وما اشبه ذلك كالطلاق في طهر جامعها فيه فان الصوم والطلاق فيما ذكرناه مشروع كان مع الفساد حتى انتقض به عدد الطلاق ولزمت الرجعة فترتب حكم الطلاق عليه دليل على فساده واذا كان
١٢٤ كذلك فوجب اثبات المنهي عنه على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعا باصله غير مشروع بوصفه رعايه لمنازل المشروعات لان الاحكام المشروعه تتفاوت شرعيتها بحسب كمال اسبابها ونقصانها وتلك المنازل بالنظر الي النهي ثلاثة صحيح وفاسد ومكروه لان المشروع ان لم يكن منهيا عنه كان صحيحا وان كان منهيا عنه فان كان النهي لمعنى يتصل به وصفا كان فاسدا وان كان لمعنى يجاوره كان مكروها وفيما قلناه رعايه لتلك المنازل المتفاوته حيث قلنا بصحة الاصل وفساد الوصف وفيما مال اليه الخصم ابطال لتلك المنازل حيث جعل الفاسد والمكروه باطلا وكذا فيما قلنا رعايه لمنزله المقتضي حيث جعلناه تابعا للمقتضي وتصحيحا لا مبطلا وفيما قاله الخصم ابطال لها حيث رفع منزله المقتضي لانه جعله مبطلا للمقتضي والابطال دليل قوته وهو في نفسه ادون رتبه من المقتضي فلا يجعل مبطلا فيما لم يوضع للتصحيح شيء ثم هو يبطله اذ لا يليق ذلك باوضاع الشرع وكذا وجب اثبات المنهي عنه على الوجه المذكور محافظة لحدود المشروعات وذلك لان حد المقتضي جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق منطوقا وحد النهي طلب امتناع الفعل على سبيل الاستعلا وحد النسخ بيان انتها مدة الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده او رفع الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده او رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فمن جعل المقتضي مفسدا للمقتضي فقد ابطل حد المقتضي كما مال اليه الخصم ومن جعله مصححا فقد حافظ حده كما ذهب اليه علماونا رحمهم الله ومن جعل النهي نسخا فقد ابطل حد النهي

ابطل

ومن قال ان المشروع يتصور وجوده بعد النهي لكون القبح في غيره فقد حافظ حد النهي والنسخ
والسالكون لهذه الطريقة الحسنة هم علماؤنا الراسخون شكر الله سعيهم دون مخالفيهم ثم اعلم ان المراد
من النهي المطلق والامر المطلق وجوب الانتهاء ووجوب الايتمار في حق الكل واما حصول المامور فانه في
حق من علم الله تعالى انه ياتمر باوامره مراد لله تعالى وفي حق من علم انه لا ياتمر باوامره ليس بمراد له تعالى
والامتناع عن المنهي عنه مراد لله تعالى في حق من علم تعالى انه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه وهو ليس بمراد
له تعالى في حق من علم تعالى انه لا يمتنع عن تحصيل المنهي عنه وفيما ذكرناه تحقيق اختياره تعالى من قوله
لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم اجمعين
بناء على ان المعاصي والطاعات وجميع الحادثات بارادة الله تعالى واذا كان كذلك فقول المصنف
رحمه الله ان النهي يراد به عدم الفعل يحتاج الى تاويل لما قدمنا ذكره ولان مراد الله تعالى كائن لا محالة وعلى
هذا ينبغي ان لا يوجد ارتكاب المنهي عنه لان النهي اريد به عدم الفعل كما قال وقد وجد بل المرتكبون
اكثر قال الله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وتاويله ان النهي يراد به عدم الفعل
في حق من علم الله تعالى انه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه واما في حق الكل فالمراد بالنهي ايجاب الانتهاء لا
حصول الانتهاء وقيل لا يبالي في تفهيم معنى الكلام بهذه العبارة فاطلق لفظ ارادة العدم على
وجوب العدم خصوصا على قول من يقول ان الارادة لا تتحقق في حق العدم فكانت الارادة
مستعارة عن غيرها ضرورة قال رحمه الله وعلى هذا الاصل تخرج الفروع كلها الى قوله فيصير
فاسدا اقول لانه ثبت ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي قبح المنهي عنه لغيره في وصفه
لا في عينه وانه يقرر المشروعية ولا ينفيها ويوجب فساد المنهي عنه ولا يعدم اصله تخرج الفروع
كلها على هذا الاصل وتلك الفروع متعددة منها ان بيع المال المتقوم كالعبد والثوب مثلا بالخمر
بان جعلها ثمنا علم ذلك بادخال الباء عليها لما عرف ان الباء تصحب الاثمان مشروع باصله لصدور ركنه
وهو الايجاب والقبول من اهله مضافا الى محله وهو المال المتقوم منهي بوصفه اي غير مشروع بوصفه وهو
الثمن الذي هو تبع في البيع لا اصل اذ الاصل في وجود البيع وصحته هو المبيع حتى شرط وجوده والقدرة
على تسليمه لصحة البيع دون وجود الثمن والقدرة على تسليمه حتى ان الفقير الذي لا يملك فلسا لو
اشترى درة بالف دينار لصح البيع وملك الدرة ولو كان الثمن اصلا في البيع لما ملكها ولان البيع يضاف
الى المبيع دون الثمن وكذا ينفسخ البيع بهلاك المبيع قبل التسليم دون هلاك الثمن وكذا تصح الاقالة
عند هلاك الثمن دون المبيع ويجوز الاستبدال بالثمن دون المبيع ولا يشترط تعيين الثمن ولا
الاستبدال يتعين عندنا وان عين ويشترط تعيين المبيع حتى اذا لم يمكن بعينه يشترط ذكر الاوصاف ليصير
بذلك كالمتعين كما في السلم وهذا كله اية اصالة المبيع وعدم اصالة الثمن واذا كان الثمن تبعا

لا اصلا صار هو بمنزلة الوصف للبيع لكون الاوصاف اتباعا فكان القبح الناشي من قبل الوصف
والتابع فلا يؤثر في قبح الاصل كيلا يلزم جعل التبع اصلا لاصله والثمن فيما نحن فيه وهو الخمر مال
غير متقوم اما كونها مالا فلصدق تعريف المال عليها وهو الشي الذي خلق لمصالح الادمي ويجري
فيه الشح والضن وانما قلنا هكذا ولم نقل هو غير الادمي خلق لمصالح الادمي كما قيل لان العبيد والاماء
مال وان كانت ادميا حقيقة فقلنا هكذا احترازا عن ذلك وقيل هو ما يميل اليه الطباع ويجري فيه
البذل والمنع والخمر والمثابة لان طباع اهل الفساد تميل اليها ويجري فيها الشح والبذل ولان الناس
يتمولونها اذ التمول عبارة عن صيانة الشي وادخاره لوقت الحاجة وصيانة الخمر بالنسبة الى اهل الذمة
ظاهرة واما النظر الى اهل الاسلام فللتخليل صرفا الى قضاء الحوائج من تسكين ما هاج من المواد وتقطيع
ما تصلب منها وغير ذلك وذلك امر مشروع معتاد بمنزلة من يحرم وله صيود فان الصيد لا يكون متقوما
في حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرم العين في حقه ولكن لا ينعدم اصل المال فيه
باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الاحرام ولان المحرمات مالا متقوما قبل التحريم ثم ثبت بالنص حرمتها باعتبار ماله وهو نسا
ونجاستها وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس فتبقى المالية كما كانت ولان الخمر لا تفارق
١٢٥ العصير باصلها وانما تفارقه بوصفها والعصير مال فتكون هي ايضا مالا لكن الشارع حرم تناولها وليس
من ضرورة حرمة التناول سقوط المالية فتبقى هي فيها كما كانت الخمر مالا فان قيل لما حرم التناول بطل
الوصف الخاص الذي صارت العين بوجوده مالا فتبطل صفة المالية كالميتة فانها لما شاركت الحي
باصلها وفارقته بوصفها وهو عدم الحيوة بطلت ماليتها بهذا الاعتبار وكذبيحة المجوسي وذبيحة المسلم
فانهما ما اختلفا الا باعتبار وصف في الذابح اخرج ذبيحته من كونها مالا قلنا انما يستقيم ذلك اولو
كانت حرمة التناول ثابتة على التابيد كحرمة الميتة فانها على التابيد مع كونها صالحة للاكل وحرمة
عين الخمر ليست بهذه المثابة لانها بعرضية ان يحل تناولها بالتخليل فاعطى للخمر حكم المالية بخلاف
الميتة فان حرمة الانتفاع بها على التابيد لانها ليست بمال في ملة الاسلام وان كانت الكفار يتمولونها
ومن ضرورتها بطلان صفة المالية وبخلاف ذبيحة المجوسي لان ملة التوحيد شرط لثبوت اهلية
الذابح للذبح فاذا انعدمت تلك الملة انتفت الاهلية واذا لم يوجد هي حرم تناولها على التابيد
فبطلت صفة المالية فيها واما بيان ان الخمر غير متقومة فلان المتقوم هو الذي يجب ابقاؤه
الى وقت الحاجة اما بعينه او بمثله او بقيمته والخمر ليست بواجبة الابقاء في حق المسلم حتى لو استهلك
احد خمر مسلم لا يضمنها فلا تكون هي متقومة واذا كان كذلك تصلح ذلك المال الغير المتقوم وهو الخمر
ثمنا من وجه وهو انها مال دون وجه وهو انها غير متقومة فصار البيع بها فاسدا الا باطلا فتثبت به
الملك حراما كما هو مقتضى هذا السبب اذ الحكم يثبت على حسب دليله او صار البيع بها مشروعا

باصله لوجود مبادله المال غير مشروع بوصفه لعدم تقوم الخمر فبقي معتبرا في حق تملك الخمر
حتى فسدت التسميه ووجبت قيمة المبيع دون قيمة الخمر ولا خلل في ركن العقد وهو الايجاب والقبول
ولا في محله وهو المبيع لانه مال متقوم فصار البيع قبيحا بوصفه وهو الثمن مشروعا باصله وهو المبيع
كما مر تقريره وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد فان هذا الاشترا فاسد لا باطل لان كل واحد من الخمر
والعبد ثمن لصاحبه اي لما ذكر في صحته بطريق المقايضة لكون كل واحد منهما عوضا وبيع المقايضة
هو بيع العرض بالعرض واذا كان كذلك فلا يتعين واحد منهما للثمنيه ولكن لم يكن بد في البيع من
المبيع والثمن فلذلك كان كل واحد منهما مبيعا وثمنا والثمنية انما تكون بالوضع كالذهب والفضة
او بوصف ما يجب في الذمة من المكيلات والموزونات غير الدراهم والدنانير عند دخول البا عليه
ولا كذلك العبد لانه لا يصلح ثمنا مطلقا وان دخل البا عليه فلم يتعين الخمر لكونها مبيعا فلذلك لم
ينعقد الاشترا في الخمر لعدم كونها محلا لذلك لعدم تقومها وانعقد ذلك في العبد لوجود محله لانه يصلح
ان يكون مبيعا لكونه مالا متقوما وصار المعتبر في هذا العقد شري العبد بالخمر لانها تصلح ثمنا
لا مبيعا وفسد الاشترا لفساد ثمن العبد وهو الخمر لكونها ثمنا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا
باع مالا متقوما بالميته لانها ليست بمال وان كانت طايفه يتمولونها لما ان قولهم ديانتهم في حق دفع
الزام عدم الضمان فثبت بذلك ان الميته ليست بمال ولا متقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير
مشروع لان البيع مبادله المال بالمال وانها منتفية فكان باطلا ثم ان الشي ان لا يكون مالا
ويكون متقوما كالمنفعة في عقد الاجاره والبضع عند الدخول قال المصنف رحمه الله
ولا متقومة نفيا لصفه التقوم عن الميته بطريق التصريح بعد نفي صفه الماليه عنها لدفع التوهم
وكذلك جلد الميته ليس بمال ولا متقوم في الحال فانه لو ترك كذلك لفسد وانما تحدث فيه المالية
بصنع مكتسب وهو الدباغة فكان بيع المال المتقوم به باطلا لما مر ولهذا لو قضى قاض بجوازه
لا ينفذ قضاوه فان قيل لما تقرر ان الخمر مال ينبغي ان يجوز بيعها بالدراهم لانه مبادله مال بمال
وهو المعنى بالبيع مع ان ذلك البيع باطل بالاجماع قلنا عدم جواز بيعها بالدراهم لعدم تقومها المعنى
لا لكونها ليست بمال ولان الشارع امر باهانتها وترك اعزازها وفي تملكها بالعقد مقصودا
اعزازها لمعنيها هنا بالمنفعه بخلاف ما اذا باع الثوب بالخمر حيث يصح العقد في الثوب
اذ الاصل في العقد هو المبيع كما سبق والثوب صالح لكونه مبيعا فلا يبطل العقد ولانه
تملك الثوب بالخمر وليس فيه اعزازها فصح في حق الثوب الا انه تعذر جعل الخمر بدلا في العقد
فوجب الرجوع الى قيمه الثوب وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه وهو الايجاب
والقبول في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الفضل في احد العوضين

والفضل

والفضل وصف للبيع يقال بيع رابح وانه مفوت لشرط الجواز وهو المساواة في المقدار فصار
ذلك البيع فاسدا لا باطلا لان بوجود شرط مفسد لا ينعدم اصل المشروع بل يفسد لان الفساد
الناشي من قبل الشرط الذي هو تبع بمنزله الوصف لا يسري الى الاصل فكذا بانعدام شرط كونه
البيع فاسدا ولا يسري ذلك الفساد الى اصل المشروع حتى اذا اتصل به القبض يثبت به الملك وان
كان مستحق النقض والفسخ فان قيل قوله تعالى وحرم الربوا ينفي شرعيه هذا العقد من الاصل كقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم بل اولى لانه تعالى اضاف هذا التحريم الى نفسه وهناك التحريم يضاف الى الام
التي هي المحل لان مفعول ما لم يسم فاعله قايم مقام الفاعل من جهه الاسناد قلنا الربوا عباره عن الفضل
الخالي عن العوض المشروط في العقد فمعنى قوله تعالى وحرم الربوا والله اعلم وحرم اكتساب الفضل
الخالي عن العوض بسبب التجاره ونحن نثبت هذه الحرمه ولكن لا يلزم من حرمه اكتساب الربوا حرمة
ملك فاسد يثبت بعقد الربوا مع القبض كما انه لا يلزم من حرمة ملك اليمين انتفا اصل الملك كما في الامة
١٢٦ المجوسية والمرتده والعبد فان حرمه المباشره في ذلك كله ثابته مع بقا الملك حتى جاز ورود
البيع عليهم وكذلك الشرط الفاسد في البيع اي المفسد له مثل الربوا لان البيع كما يقوم بالعوضين
يقوم بشرطي العقد وهما الايجاب والقبول ثم الزايد على احد العوضين اذا كانا من جنس واحد
ربوا فكذلك الزايد على احد شرطي العقد ولان الشرط الذي لا يقتضيه العقد اذا كان فيه نفع لاحد
المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق زيادة مستحقه بعقد المعاوضه خالية عن
العوض فيكون ربوا ولان المقصود من المال الانتفاع فكان النفع في حقه في معنى فضل المال
ولان الشرط الفاسد باعتبار مخالفته لمقتضى العقد صار ربوا فان الربوا مخالف لمقتضى العقد
اذ الاموال عند المقابله بجنسها تقتضي المساواه لتساويهما في الماليه فاذا اخذ احد العوضين من
الاخر مع ذلك كان مخالفا لمقتضى العقد فالحق الشرط الفاسد بالربوا في فساد العقد ولكن
لما لم يوثر فيما يقوم به البيع من الركن والاهل والمحل لم يسر ذلك الفساد الى اصل المشروع
ولاجل ما سبق من الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعيه اثر المشروعيه ويوجب
فسادها قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا ان النهي يعدم الوصف من شهاده
القاذف وهو اداوها فان القاذف بعد القذف لا يبقى اهلا لادا الشهاده ولا اهلا
للعان ويبقى اصل شهادته وهو اهل للتحمل حتى ينعقد النكاح بحضرته فيصير امر شهاده
القاذف بسبب النهي فاسدا لا باطلا حتى لو قضى القاضي بشهاده القاذف في سائر
الدعاوى ينفذ قضاوه قال رحمه الله ومنها صوم يوم العيد الى قوله فنذري العبد عن
عهدته اقول من جمله الفروع المخرجه على الاصل السابق صوم يوم العيد وايام

ساير بشطري

التشريق فان ذلك حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة لان المعنى
الذي وقع لاجله كان الصوم مشروعا في سائر الايام كون الامساك فيها بمنع النفس عن اقتضاء الشهوة
لابتغاء مرضات الله تعالى وهو موجود في هذه الايام بل اقوى واظهر لكثرة اعيان المشتهيات
وتفتيش اصابتها غالبا فكان الصوم مشروعا فيها وبالنهي لم تنعدم المشروعية حتى ان الشرع امر بالفطر
فيها الا ان جعل الصائم فيها مفطرا كالليل حيث جعل الصائم مفطرا بدخوله بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطر الصائم وفي رواية فقد افطر الصائم
اكل اولم ياكل وانما قلنا ان الصوم في يوم العيد وايام التشريق طاعة وقربة لان فيه قهر النفس
الامارة لمعاداة الله تعالى عن مشتهياتها والشارع قد امر بمعاداتها ومعاداتها بمخالفة هواها اذ هي
امارة بالسوء واذا كان كذلك نحكم مشروعا باصله فان قيل الصوم لم يصادف وقته لان يوم العيد
تعين للاكل والشرب بالحديث فيخرج عن كونه وقتا للصوم كما خرج الليل عنه قلنا نجمع ما ذكرت
وبين ما سبق من قول محمد رحمه الله انهما ناعما لا يتكون فنقول على قضيته ما ذكرت ينبغي ان لا يصح
الصوم وعلى موجب ما ذكر محمد رحمه الله وان صام صار صوما شرعيا عملا بما ذكرنا ولا يعمل بالشروع
عملا بما ذكرت او نقول قلنا بموجب ما ذكرت حيث ما بقيناه محلا للصوم وصفا اذ النهي لم يخرجه
عن المحلية حال من حيث كونه عيدا وانه وصف لليوم وقلنا بموجب ما ذكر محمد رحمه الله حيث بقيناه اصل
اليوم محلا للصوم اذ النهي لم يخرجه عن المحلية لكونه لم يرد لعين اليوم وانما ورد بوصفه ولهذا
لم يجز قضاء واجب اخر في هذا اليوم لفوات الوصف من صلاحية الصوم فلم يجز قضاء صوم كامل فيه
وجاز الصوم المنذور فيه لانه وجب فيه ناقصا من حيث الوصف وادى ناقصا فادى كما وجب
لخرج عن العهدة كالصلوة في الوقت المكروه فان فرض الوقت عند الغروب يجب ناقصا فخرج
عن عهدته بالاداء الناقص ولا يجوز القضاء في هذا الوقت لانه وجب ما وجب عليه كاملا فلا يخرج
عن عهدته بالاداء الناقص ثم القاطع لشغب الخصم في ان يوم العيد وقت صالح للصوم وليس
هو كالليل ان من فاته شهر رمضان لمرض او سفر ثم صح او اقام وادرك عشرة ايام ومن جملتها
يوم العيد وايام النحر ثم مات فعليه وجوب فدية عشرة ايام بالاجماع فعلم بهذا ان ايام العيد
داخلة تحت قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصالحة للصوم شرعا واذا ثبت ذلك كان صوم ايام العيد
حسنا مشروعا باصله لكنه قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا
الوقت بسبب الصوم فيه اذ الاعراض انما يتحقق بوجود الصوم حتى قالوا لو ترك الاكل
من غير نية الصوم لا يأثم وهذا الاعراض صفة للصوم لتصور الصوم بدونه في الجملة فصار
الصوم في هذا الوقت قبيحا من حيث كونه اعراضا عن الضيافة واليه وقعت الاشارة بقوله صلى

ملاحظة

الله

الله عليه وسلم فانها ايام اكل وشرب وبعال اي مباعلة وهي ملاعبة الرجل اهله كذا في الفائق لا من
حيث كونه صوما اذ الصوم لا يعرف بالوقت ولا فساد ولا خلل فيه وفيما ذكره المصنف رحمه الله اشارة الى ان
الوصف الذي يثبت به قبح الصوم هو الاعراض عن الضيافة نظرا الى جانب الفعل وهو الصوم وجعل القاضي
الامام ابو زيد وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله ذلك الوصف كونه يوم عيد نظرا الى صفة المحل وهو اليوم
وكلاهما صحيح على ما قلنا او على ان هذا يتضمن ذاك وذاك يتضمن هذا فكانا سواء لان بالصوم انما يتحقق
الاعراض عن ضيافة الله تعالى باعتبار انه يوم عيد فان الصوم يوجد في غير هذا اليوم ولا يوجد
الاعراض والصوم في يوم العيد انما كان منهيا عنه باعتبار انه يتضمن الاعراض عن ضيافة الله تعالى
حتى ان المصنف رحمه الله جعل كونه في يوم عيد وصفا ايضا بعد هذا واذا كان كذلك كان الصوم في
هذا اليوم قبيحا من حيث كونه اعراضا ويوم عيد لا من حيث كونه صوما فصير الصوم طاعة باصله
معصية بوصفه فلم تنقلب الطاعة معصية بل الصوم المذكور طاعة انضم الى تلك الطاعة وصف هو
معصية وهو الاعراض ص يعني ان للصوم في هذا اليوم جهة في الاعراض عن الضيافة لان الاعراض
قائم بالصوم اذ العرض لا يقوم بالعرض على ما عرف فصار الصوم قبيحا من حيث انه اعراض لا من حيث
انه صوم كما مر الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به ولا فساد فيه لانه يوم كسائر الايام
وهذا ايضاح كونه طاعة والنهي يتعلق بوصف الصوم وهو انه يوم عيد اذ العيد به صفة
زائدة على الصوم غير داخلة في ماهيته لوجود الصوم بدون كونه عيدا فكان وصفا للصوم
لان الصفة هي الاسم الدال على بعض احوال الذات ولليوم اوصاف من حيث كونه حارا او باردا
واول شهر وعاشره ويوم عيد او لان الصفة هي المعنى الذي يقع به التفرقة بين المشتركين
وهذا كذلك لان بكونه يوم عيد يقع التفرقة بين هذا اليوم وبين سائر الايام فيثبت القبح
في الوصف دون الاصل فصار الصوم فيه فاسدا اذ الحكم يثبت على قدر المثبت ومعنى الفاسد
ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر اي الاعيان فان اللحم اذا انتن وبقي صالحا
للغذاء يقال له لحم فاسد واذا صار بحال لم يبق صالحا للغذاء ولم يبق منتفعا به بان وقعت الديدان
فيه يقال لحم باطل اذ الباطل هو الذي لا يبقى منتفعا به اصلا وبيان ما ذكرنا ان صوم يوم العيد حسن
مشروع باصله قبيح بوصفه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين اذ القربان
محل اقامة حقه تعالى فكان حقا له اعتبارا بسائر ما له حق كالزكوة وغيرها ثم انه تعالى تلطف بعباده
وتفضل عليهم باتخاذ حقه لهم توسعة عليهم فكانوا اضيافا له بهذا الطريق وقد علم ان الاعراض
عن ضيافة الكرام يعد اساءة في الادب ثم المتناول من القرابين في يوم العيد هو من جنس الشهوات
اي المشتهيات باصله كسائر الاطعمة طيب بوصفه اذ الاراقة مزيلة للمعصية اول قطرة كما جاء في الحديث

يبقى اللحم طيبا لا وسخا كما ل الزكوة والماء المستعمل ودخل تحت قوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم
فصار ترك الاكل من لحوم القرابين طاعة باصله اي باصل ترك الاكل وهو الصوم من حيث انه قهر للنفس
الامارة بالسوء او من حيث ان الصوم يقوم باليوم و لا فساد فيه معصية بوصفه من حيث انه اعراض عن
الضيافة على مثال البيع الفاسد فانه مشروع باصله فاسد اذ البيع الفاسد عبارة عن بيع فيه فضل خال عن
العوض المشروط في البيع والزيادة صفة للمزيد عليه فكان المعنى الموجب فيه للقبح على وجه الوصف لا على
وصف المجاورة ولاجل ان صوم يوم العيد مشروع صح النذر به لانه نذر بالطاعة نظرا الى اصله وذاته
اذ الصوم بذاته طاعة وذكر اليوم لبيان مقدار الالتزام لكونه معيارا للصوم وانما وصف المعصية متصل
بذات الصوم فعلا بسبب ادائه في هذه الايام اذ الاعراض عن ضيافة الله تعالى انما يتحقق بفعل الصوم
وادائه ولهذا لو نذر بصوم يوم العيد ولم يصم لم يكن مباشرا للاعراض والادا في النذر فيصح نذره
لان المعصية بذات الصوم فعلا كما مر لا باسم الصوم ذكرا لكون الموجود فيه مجرد ذكر اسم الصوم
وانه لا يوجب الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت واذا لم يتصل وصف المعصية
بذلك لا يتصف النذر بالقبح اصلا ولهذا قلنا اذا شرع في المنذور وهو صوم يوم العيد لا يلزم بسبب
الشروع في ظاهر الرواية لان الشروع فيه متصل بالمعصية فيه فامر الشارع فيه بقطعه وابطاله حقا
لصاحب الشرع في رفع المعصية فصار القطع مضافا الى صاحب الشرع في رفع المعصية فصار
القطع فبرئ الناذر الشارع عن عهدة الشروع وذلك اشارة الى الفرق بين النذر في هذه الايام
والشروع فيها في الصوم مع ان عندنا كل عبادة يلتزم بالنذر تلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
والفرق ان بالشروع باشر المنهي عنه فلا يجب عليه الاتمام ولا القضا اذا افسده وبالنذر ما باشر
المنهي عنه لان الاعراض انما يتحقق بالصوم قال رحمه الله ومنها الصلاة وقت طلوع الشمس ودلوكها
الى قوله مستعارا عن النفي اقول ومن الفروع المخرجة على الاصل السابق هو الصلاة وقت
طلوع الشمس ودلوكها اي غروبها وقيل زوالها ماخوذ من الدلك لان الانسان يدلك عينيه
عند النظر الى الشمس فان الصلاة في ذلك الوقت مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها
لان اركانها القيام والقراءة والركوع والسجود وهذا تعظيم شرعا وحسا وعقلا في حق المنعم
المفضل وكذلك الشروط من طهارة الاطراف وستر العورة واستقبال القبلة المعظمة
والوقت صحيح باصله لانه وقت خلقه الله تعالى كساير الايام فكان محلا لفعل الخير الذي نص الله
تعالى بقوله وافعلوا الخير وبقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع من غير تقييد بوقت دون
وقت فاسد بوصفه لكون ذلك الوقت منسوبا الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك

عن الصلاة

٦٣٨

عن الصلاة فانها تطلع بين قرني الشيطان وفي حديث اخر لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها
فانها تطلع بين قرني الشيطان وفي حديث اخر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال
انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها (في الهامش: ليسجدوا لها)
واذا كان عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت للغيب قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا
بعده الاوقات كذا في المبسوط للتحرير طلب الحق وهو الوقت وقرن الشيطان ناحية راسه وفي معنى الحديث
وجوه احدها ان الشيطان يرصد وقت طلوع الشمس فينتصب قائما في وجه الشمس ليكون طلوعها بين قرنيه
وما حاذيا راسه فيكون مستقبلا لمن يسجد للشمس فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له فنهى النبي صلى الله
عليه وسلم امته عن الصلاة في ذلك الوقت ليكون الصلاة من عبد الله في غير وقت من عبد الشيطان
وثانيها انه اراد بقرنيه حزبيه الاولين والاخرين وذلك لانهم يبعثون في ذلك الوقت لاضلال
البشر وثالثها انه من باب التمثيل شبه الشيطان مما سول لعبدته ويدعوهم اليه من معاندة الحق
بذوات القرون التي تعالج الاشياء وتدافعها بقرونها ويحتمل انه اراد بالقرن القوة من قولهم انا مقرن
له اي مطيق وانما ذكر بلفظ التثنية تنبيها له بذوات القرون التي تعتمد بقرونها اعداء في
١٢٨ الشوكة بشوكتهم كذا ذكر الامام شهاب الدين التوربشتي رحمه الله وتسويل الشيطان في هذه
الاوقات الثلاثة لانه يسول لعبدة الشمس ان يسجدوا لها ولا يقال لما كان تسويل الشيطان
لعبده كان ينبغي ان يباح الصلاة في هذه الاوقات بل تستحب رغما للشيطان وردا للتربية لانا نقول
النسبة الى الشيطان كافية في اثبات الكراهة كما في ظرف المكان الا ترى ان الوقوف في جميع الاماكن
عرفة صحيح الا بطن عرنة ووادي محسر فان الوقوف فيهما غير صحيح لكون ذلك الموضع منسوبا الى الشيطان (في الهامش: محسر فانه م)
فكذلك في ظرف الزمان في بعض الاوقات وهذا لان في جميع الطاعات لزوم رغم الشيطان لكن
في بعضها ورود الحديث بالنهي عن الطاعة في ذلك الزمان او المكان فعلينا الانقياد والتسليم
الى موجب ما ورد به الحديث فثبت بذلك ان الوقت فاسد وهذا القدر مشترك بين الصوم والصلاة
فينبغي ان تفسد الصلاة كما يفسد الصوم الا ان الصلاة لا تتحد بالوقت لان الوقت ظرفها لا
معيارها كالصوم وقوله وهو سببها جواب اشكال يرد على قوله وهو ظرفها لا معيارها بان يقال
لما كان فساد وصف الصوم من حيث الوقت وجب ان لا تنتقص الصلاة بذلك كالصلاة في الارض
المغصوبة حيث تتادى بها الكامل وان ورد النهي عنها لما ان ذلك ظرف مكان وهذا ظرف زمان
فيستويان في الظرفية فيجب ان يستويا في الظرفية فيجب ان يستويا في عدم ايراث النقصان
فاجاب عنه وقال هو كذلك الا ان الوقت سبب للصلاة وقد انتقص السبب بالنقصان فظهر
ذلك في حق المسبب وهو الصلاة اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب فلذلك لا يتادى بها

بها الكامل بخلاف ظرف المكان فانه لا سببية فيه فلم يورث النقصان فتادى فيه الكامل وقوله
لا فاسدة متجه قوله لا معيار يعني لما لم يكن الوقت معيارا للصلاة كان الفساد المتمكن في الوقت
اقل اتصالا بالصلاة بالنسبة الى الصوم فان الوقت معيار للصوم والمعيار مستغرق لجميع ما يؤدى
فيه فكان القبح الثابت في المعيار اكثر اتصالا بالمؤدى فكثر تاثيره في الفساد فلذلك لا يصح الصوم
ولان الوقت داخل في ماهية الصوم لانه عرف به فكان القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصوم فازداد
اثر القبح في الصوم فاورث الفساد واما الوقت في الصلاة فغير داخل في ماهيتها فلم يكن القبح المتمكن
في الوقت متمكنا في الصلاة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد كالقبح الثابت في الصلاة في الارض المغصوبة
الا ان الوقت سبب للصلاة وهو ناقص في الاوقات المكروهة فيظهر النقصان في السبب واما الارض المغصوبة
فليست بسبب ولا معيار فلم يورث النقصان فحصل من هذا ان المشروع الذي يتصل به القبح من الصوم
والصلاة على ثلاثة اوجه كامل ووسط وناقص وبحسب ذلك تثبت الاحكام فالكامل في صوم يوم العيد
ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل والوسط هو الصلاة في الاوقات المكروهة اذ اتصال
القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلاة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى بها الكامل
ويضمن بالشروع واما الصلاة في الارض المغصوبة فكذلك لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع
فاتصال القبح بها اقل من اتصال القبح بالاولين فلذلك وجب فيها مجرد الكراهة ولم يورث الفساد
ولا النقصان لانه ليس للارض اتصال بالصلاة لا من حيث السببية ولا من حيث المعيارية وقال
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله وهو سببها فرق بين الصلاة والصوم فان الصلاة تضمن
بالشروع في وقت مكروه والصوم لا لان الوقت ظرف لا معيار فيها وبينهما اتصال مجاورة كما بين
الظرف والمظروف وفي الصوم لا ظرف مكان مقدرا للصوم يوجد به لا فيه فكان الاتصال
اكثر وازيد فازداد الفساد ارتفاقا وكان على هذا ينبغي ان لا تصير الصلاة فاسدة بل مكروهة
كالصلاة في الارض المغصوبة لكن الوقت سبب للصلوة ان قلنا هذا في وقت العصر فالامر
واضح وان قلنا في مطلق الصلوة فالسبب هو البقا على ما عرف في ميزان الاصول فاقيم الوقت
مقامه تيسيرا وهذا البقا موجود في حق المتطوع فكان السبب موجودا فكان الوقت
السبب وان تخلف الوجوب لانه لا يلزم من السبب الوجوب بل الامر على العكس واذا ثبت
بما قررنا ان الصلاة صارت ناقصة في الاوقات المكروهة لا فاسدة فقيل لا يتادى بها اي بما شرع
من الصلاة في الاوقات المكروهة الكامل من الصلوات وهو ما وجب كاملا ويضمن ما ذكرنا
من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الادنى بالقطع والابطال من جهة
صاحب الشرع والصوم يقوم بالوقت بمعنى انه جهة في معرفة الصوم لكونه داخلا في

تعريف

تعريف الصوم اه الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وكذا
يعرف الصوم بالوقت لكون الوقت معيارا له ولهذا يطول الصوم بطول الوقت ويقصر بقصره
فازداد الاثر اي اثر قبح المعصية الذي حصل من الاعراض عن الضيافة بسبب الصوم
في يوم العيد فصار الصوم فيه فاسدا ولان الفساد انما ينشا من القبح والقبح في الصوم انما نشا
من الوقت وهو داخل فيه لما مر فاقتضى فساده فلم يضمن بالشروع لانه صار كانه شرع في صوم
فاسد من اصله لان وجوب القضا مرتب على ... اذا كان لا يجب به وان كان الاصل وهذا الحكم وجوبه
على قولهما رحمهما الله اما على قول ابي يوسف رحمه الله فيجب القضا في رواية المنطوقة وصوم يوم العيد
يقتضي ان شرع فيه على تنفل ثم قطع وذكر في الهداية والمختلفات الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه واما
القبح في الصلاة فلوصفه يقوم بالوقت ايضا لكن الوقت غير داخل في ماهية الصلاة فلم يكن القبح
المتمكن في الوقت متمكنا في الصلاة لقلة الاتصال بما هو الفاسد ثم كون الوقت سببا في الاوقات
١٢٩ الخمس ظاهر لما سبق لان الاضافة دليل السببية والصلوة الخمس تضاف الى اوقاتها واما في مطلق
الوقت كما في التطوع وغيره فلان السبب في الحقيقة هو بقا المكلف الى هذا الزمان والبقا نعمة
فيستدعي شكرا لكن الوقت اقيم مقامه تيسيرا وهذا البقا موجود في الفرض والنفل فكان السبب
موجودا الا ان الله تعالى رخص على العباد بان لم يوجب الاداء عليهم في كل مكان مع ان العزيمة ذلك
لثبوت سبب وجوب الاداء وهو البقا او نقول لما كان الوقت سببا للفرايض الحق التطوع بها
فجعل الوقت سببا في حق التطوع ايضا لما ان التطوع يجب بالشروع فعل العبد فكان ايجابه وايجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى والوقت سبب فيما اوجب الله تعالى فكذلك فيما اوجب العبد
ولان من شرع في التطوع في وقت مكروه فافسدها فقضاها في وقت اخر مكروه يجوز كذا ذكر
في المبسوط وعلل بانه لو اداها حين افتتحها لم يجب عليه شي فكذا اذا قضاها في مثل ذلك الوقت لم يلزمه
شي اخر وهذا دليل على ان الوقت سبب لصلاة التطوع وكذلك النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة
لا يوجب الفساد لان النهي عنها متعلق بما ليس بوصف متصل بها وانما تعلق بشغل مكان الغير والشغل
ليس بصفة للصلاة ولا للوقت اذ الصلاة شرعا عبارة عن الاركان المخصوصة والشغل ليس شي منها
ولان الشغل انما يقوم بالشاغل والشاغل هو المصلي لا الصلاة فكيف توصف الصلاة بالشغل
مع كونها صفة وقيام الصفة بالصفة محال وكذا الشغل ليس بصفة للوقت لانه لا يقوم بالوقت بل
الشغل مجاور للصلاة ينفك عنها في الجملة الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلاة وهي توجد بدونه
اذ المراد بالمعنى المجاور ان لا يكون المعنى الموجب للقبح داخلا في ذات المنهي عنه بل مجاورا وان
ولهذا قالوا المتصل ما اتصل بالفعل والمجاور بالفاعل فان شغل الارض لا يتصل بالصلاة

بل يبدن المصلي واذا كان كذلك لم تفسد الصلاة في الارض المغصوبة لان القبح لم يوثر في
فسادها فتتادى بها الكامل وانما اثر في كراهتها فتصلح لاسقاط ما في ذمة المكلف من القضا والنذر وتضمن
بالشروع فيها وظهر مما ذكرنا ان اتصال الوقت بالصلاة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال
المكان بالمصلي اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فكان اتصال القبح في الصوم اكثر فلا تتادى به
الكامل ولا يضمن بالشروع واتصال القبح في الصلاة بالاوقات المكروهة اقل بالنسبة الى الصوم
واكثر بالنسبة الى الصلاة في الارض المغصوبة فلا تتادى بها الكامل كما في الصوم وتضمن بالشروع
كما في الصلاة في الارض المغصوبة وصارت هي وسطا بين الصوم وبين الصلاة في الاوقات المكروهة من الصوم صح
فتتادى بها الكامل ولا يوثر المكان فيها وكذا قلنا البيع وقت النداء منهي لمعنى يتعلق بما ليس بوصف
متصل بالمنهي عنه اذ النهي عنه باعتبار ترك السعي الواجب بسبب الاشتغال بالبيع وانه ليس
بوصف البيع لان البيع مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي وترك السعي ليس في شي منها
وانما هو معنى مجاور للمنهي عنه اذ يجوز ترك السعي وبين الاشتغال بالبيع لمجاورة فلذلك لم يفسد
البيع في ذلك الوقت ولا كره وهذا الذي سبق ذكره من الفروع المخرجة على الاصل السابق
ثابت حكمه بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح فان ذلك كله غير مشروع باصله لان النهي في
ذلك اضيف الى غير محله لان الحر خارج عن محلية البيع شرعا لانه ليس بمال اذ المال مصون ذهو
وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح جمع ملقوح ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات وان اردت
الضابط فاحفظ الجامع للحا والصاد مع الضاد وذكر في الصحاح المضامين ما في اصلاب الفحول
والملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت كالمحموم من حم والمجنون
من جن وذكر جار الله في الفايق ان ضمن الشي بمعنى تضمنه النعمر وبيان خرش اورد ان
يقال ضمن كتابه كذا وهو في ضمنه وكان مضمون كتابه كذا واما الملقوح فهو من اللقاح ايضا قد ان
شتر وهو فعل لازم فلا يجي منه اسم المفعول الا موصولا بحرف الجر يقال لقحت الدابة ودلها
ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قال انا وجدنا طرد الهوامل خيرا من
التانان والمسايل وعده العام وعام قابل ملقوحة في بطن ناب حايل الطرد المطرود
الهوامل التي لا راعي لها التان الاتن الناب الناقة المسنة اي وجدنا سرقة الابل للمطرود
التي لا راعي لها خيرا من التدلل والسوال وخيرا من وعد صاحبها ملقوحة مع ان امها
عقيمة وحاصل والعام اما فاعل كنهاره صايم والمفعول كسارق الليلة اهل الدار على انه ظرف
متسع وانما قلنا ان بيع المضامين والملاقيح باطل لان البيع مبادلة المال بالمال على سبيل منهي صح
التراضي والماقبل ان يتخلق منه الحيوان ليس بمال في الحال فصار البيع فيها عبثا لخلاله في غير

محله

١٣٠

محله كضرب الميت وكونه مالا في المال على طريق الغرر والخطر يبقى على العدم لان التصرف الشرعي
اذا لم يصادف محله يلغو واذا انتفت المحلية عما ذكرناه لم ينعقد بيعه وصار النهي عنه مجازا عن النفي وهذه
الاستعاره اي التجوز صحيحة لما بين النهي والنفي من المشابهة صورة ومعنى اما صورة فلوجود حرف
لا في الموضعين تقول في النهي لا تفعل وفي النفي لا تفعل واما معنى فلان النفي للاعدام فجازت تلك
الاستعارة كما جازت استعاره النفي للنهي عند قيام دليل يدل على ذلك كما في قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال اذ المعنى على النهي وهو لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا لان حمله على النفي
لا يستقيم اذ الرفث يوجد فيها وكذا اخواه فيلزم الخلف في كلام الشارع صلوات الله عليه وسلامه
ويعضده قراءة من قرا ولا رفث ولا فسوق وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في
وقوله لا صلاة للابق وقوله لا نكاح الا بشهود في احد التخريجين ولا خلاف في جواز الاستعارة
عند قيام الدليل انما الخلاف في حكم حقيقة النهي وهو ان المنهي عنه هل يبقى مشروعا بعد النهي ام لا او
١٣٠ هل يقتضي النهي تصور المنهي عنه ام لا يقتضي تصوره كالنفي فانه لا يقتضي المنفي عنه وكذلك صوم
الليالي اي النهي الوارد في صوم الوصال وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تواصلوا
مستعار عن الصوم لان صوم الوصال غير مشروع لانعدام المحلية اذ الشرع اخرج الليل عن
ان يكون وقتا للصوم باعتبار ان الامساك فيه عادة وكذا الوصال غير ممكن نظرا الى جميع الصراد
اذ هم في حق العامة او في حق الخاصة من الانبيا والاوليا ممكن ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اني لست
كمثلكم اني اظل اطعم واسقى وفي رواية اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني لما نهى اصحابه عن صوم الوصال
فقالوا انك تواصل وصوم الوصال ان يصوم الرجل ولا يطعم بالليل وهو كان من خصايص رسول الله
صلى الله عليه وسلم وجعل الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله صوم الوصال كالصلاة في الارض
المغصوبة حيث في اصوله تتادى الفرض باداء الصلاة في الارض المغصوبة وتتادى الفرض في ايام قال
الوصال اذا نواه لان النهي بالمجاورة لا بمعنى اتصل بالوقت الذي يودي فيه الصوم واذا كان
الامر على ما سبق فتعين اي النهار للصوم لان النهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين هو للصوم
محققا للابتلا لان الله تعالى ابتلى عباده بالاوامر والنواهي والابتلا انما يتحقق في النهار اذ
النفس داعية الى الاكل والشرب فيه عادة فلا يتحقق خلاف هوى النفس الا في ذلك الترك في الليالي
على وفاق هوى النفس فلا يتحقق فيه الابتلا ولا يقال ان الجماع يوجد في الليالي في الاعم والاغلب
و الامساك عن الجماع ركن في الصوم لانا نقول ان الامساك عن المفطرات لكونه تابعا لشهوة البطن
غالبا لانه ينشى من الشبع في الاغلب واذا كان كذلك فصار النهي الوارد عن صوم الوصال مستعارا
عن النفي للمشابهة بين النهي والنفي صورة ومعنى كما مر بيانها قال —— رحمه الله ولا يلزم النكاح

بغير شهود الى قوله مستعارا عن النفي أقول هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
من طرف الخصم انكم قلتم ان النهي عن التصرفات الشرعية يقرر مشروعيتها ولا يخرج عن كونها متصورة
الوجود والنكاح بغير شهود منهي مع انه غير مشروع اصلا ووصفا ولا متصور الوجود شرعا وبيان كونه
منهيا هو انه نفي اضيف الى شيء يوجد حسا ونفي الشارع صلى الله عليه وسلم في مثل هذا محمول على النهي لانه
لو حمل على النفي على ما هو صيغته لكان اخبارا عن عدمه وهو يوجد حسا فيلزم الخلف في كلام الشارع ~~فلذلك~~
~~حمل على النهي الشارع~~ فلذلك حمل على النهي كما حمل في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج كما سبق
اولان احضار الشهود في النكاح مأمور به لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والامر بالشيء
نهي عن ضده اقتضاء اذا لم يتعرض ضد الامر بشيء فكيف فيما اذا تعرض الضد بالنفي الذي هو ابلغ من النهي
اولان مثل هذه الصيغة في كلام الشارع تستعمل في ايجاب الفعل كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة
الا بوضوء ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه امر بالوضوء وقراءة الفاتحة والامر بالشيء نهي عن ضده فورد
نقضا على الاصل فلم قلتم ان النهي عن الافعال الشرعية يقرر على المشروعية ولا ينفيها والجواب
عن هذا السؤال بطريقين احدهما على وجه المنع اي لا نسلم ان النكاح بغير شهود منهي حتى يلزم ما
ذكرتم بل هو منفي حقيقة اذ الصيغة موضوعة للنفي كما في لا رجل في الدار والحقيقة
حقيقة ان تراد والعدول عنها انما يشرع اذا دل الدليل على ان المراد غيرها كما في قوله تعالى فلا رفث
من الرفث لو كان منفيا حقيقة لما وجد رفث ما لكنه قد وجد فعلم ان المراد من هذا النفي النهي
وفيما نحن فيه لا يلزم الخلف لان النكاح مما يوجد حسا قلنا لا نسلم لزوم الخلف لان المنفي هو النكاح الشرعي
ولا وجود له اصلا بدون الشهود فكان النفي ثابتا على حقيقته ولا يقال لو انتفى النكاح الشرعي
لما ثبت به الاحكام الشرعية من سقوط الحد وثبوت النسب والعدة لانا نقول ان هذه
الاحكام ثبتت بناء على شبهة العقد وهي صورية وتلك الاحكام تثبت بالشبهات والطريق
الثاني على وجه التسليم اي سلمنا انه نهي لكن النهي يقتضي الحرمة لا محالة والنكاح شرع للملك
ضروري وهو ملك الاستمتاع ونحوه ثابت على خلاف القياس اذ الاستمتاع بالحرام وقد ثبتت
الحرمة بين الواطي والموطوءة بسبب الوطي على ما عرف ولانه استيلاء على جزء الحرة وهي بجميع اجزائها
غير قابلة للتملك الغير اياها ولان الحرة شريفة مكرمة بتكريم الله تعالى وفي ثبوت الملك عليها بالنكاح
نوع اهانة في حقها لما في ذلك من جعلها مصبة للفضلة المستقذرة وتصييرها كسائر الالوعات
والمستفرغات للنجاسات وفي هذا من الاهانة ما فيه ولان المرأة الحرة بجميع اجزائها مالكة لها
بعد النكاح حتى ان العقر لها دون زوجها فلا تكون مملوكة للتنافي بينهما اذ المالكية امارة القدرة
والمملوكية علامة العجز وبين القدرة والعجز تناف وانما شرع الملك عليها مع التنافيات لحل الاستمتاع

ولهذا لم يظهر ذلك في حق التمليك من الغير ولا ينتقل الى الورثة وذلك لان الشارع حكم ببقاء
العالم الى مدة ولا بقاء له الا ببقاء جنس الانس ولا يبقى ذلك الجنس الا بالتوالد والتناسل ولا يكون ذلك
الا باتيان الذكور والاناث ولا طريق لذلك الاتيان الا بوجه خاص شرعا للمنازعة وهو النكاح فثبت
ان ثبوت الملك عليها لما ذكرنا من حل الاستمتاع وكذا الفرقة التحقيق من التطليق ثم ان هذا الملك
الضروري لا ينفصل عن الحل ابدا وتلافي لوطي حال بقاء النكاح ما يمنع ابتداء النكاح يبطل
النكاح كما اذا تمجست المرأة حتى لم يشرع النكاح مع الحرمة من مقتضى النهي التحريم والحل مع
الحرمة ضدان فلا يجتمعان فمتى ثبتت حرمة النكاح بالنهي بطل العقد وانتفى الحل بمضادة ثبت
بمقتضى النهي والتحريم والحل مع الحرمة ضدان فانتفاء شرعية النكاح مع النهي انما نشأ من هذا لا بما
يعتقده الخصم وهو ان النهي ينفي المشروعية كالنسخ بخلاف البيع لانه شرع للملك العين والتحريم لا
ينافي ذلك الملك لان الحل في البيع تابع لا مقصود الا ترى ان البيع شرع في موضع الحرمة كالامة
المجوسية وامة وطئها مولاها ثم تزوج اختها وكذا شرع فيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبيد والبهائم
وكملك الخمر فانه ثابت في حق المسلم للتخليل مع انتفاء حل تناولها وتمولها في حقه ولما كان الحل في البيع
تبعا لا يلزم من فواته فوات المقصود من شرعية البيع وهو الملك فبقي البيع مشروعا باصله حيث
لم يحل حتى فات به المطلوب منه بخلاف النكاح فان الحكم المقصود منه الحل فمتى لم يثبت الحل لم
يثبت وجود النكاح الا صورة لا معنى وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محل النكاح اذ الشارع
اخرجهن عن محلية النكاح بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية فعرف شأن الذكور في حق عدم
محلية النكاح اذ التحريم المذكور في النص تحريم العين ولا يجتمع الحل والحرمة في محل واحد فكان
التحريم نفيا للحل فكان النهي عن النكاح بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء مجازا عن النفي
للمشابهة المذكورة لانهيا وروي انه قال الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يرد علينا نقضا فان ذلك لم يكن مشروعا بدليل اخر الاية وهو انه كان
فاحشة ومقتا وما هذا شأنه لا يكون مشروعا اصلا لانه اخبر بكونه فاحشة فيما مضى من الزمان
وكلاما فيما كان مشروعا ثم ورد النهي عنه هل بقي مشروعا بعد ذلك ام لا ولانه قرنه بقوله فاحشة
ومقتا والفاحشة هي الفعلة المتناهية في القبح ولا يتناهى الشيء في القبح الا بكمال القبح
في عينه ووصفه ولهذا ذكر الفاحشة في وصف الزنا في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان
فاحشة والزنى قبيح لعينه ووصفه فكذا كل فعل شاركه في صفته وكذا المقت عبارة عن شدة
البغض ولا يشتد البغض الا على من ارتكب فعلا قبيحا اصلا ووصفا وكذا في قوله تعالى ولا
تعزموا عقدة النكاح قام الدليل على ان نكاح المعتدات قبيح باصله ووصفه لان قوله تعالى

هذا الانجلا بيان لا يحصل ان متى ثبت حرمة النكاح بالنهي بطل العقد وانتفى الحل

الاحكام

والمحصنات من النسا معطوف على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم معناه وحرمت
المحصنات من النسا والمحصنه عباره عن منكوحة الغير ومعتدته فكان النهي المذكور نهيا معنى
قال رحمه الله واما استيلا اهل الحرب الى قوله وهذا جاز اقول هذا جواب عما يقال
انكم قلتم ان النهي عن الافعال الحسية يوجب قبح المنهي عنه لعينه فلا يكون هو مشروعا لا يكون
مفيدا حكما شرعيا ثم استيلا اهل الحرب على اموال اهل الاسلام فعل حسي منهي عنه اذ الكفار
مخاطبون بفروع الشرايع عندكم فكان الاستيلا منهم منهيا عنه وكانوا منهيين عن الاستيلا مع
انه مفيد للملك اذا تم الاحراز فكان هذا منكم نقضا لاصلكم وتقرير الجواب بوجهين الاول
هو ان الاستيلا انما صار منهيا بواسطة العصمه في المحل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع به والعصمة
ثابته في حقنا لاعتقادنا اياها ولبقا ولاية الالزام لا في حق اهل الحرب لانهم لا يعتقدونها
وولاية الالزام منقطعه لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب فكانوا منهيين عن الاستيلا في
في اعتقادنا لا في اعتقادهم لانهم لا يعتقدون ذلك واعتقادنا لا يلزمهم لما سبق فلم يثبت النهي
في حقهم فكان ثبوت الملك لهم انما هو بالاستيلا الذي ليس منهيا عنه في حقهم فلا يتوجه نقضا فان
قيل ينبغي ان يثبت الملك لهم في اعتقادنا لانه في اعتقادنا انهم منهيون والمرء يواخذ بما في زعمه
الا ترى ان من زعم ان العبد الذي يسترقه زيد هو حر ثم وقع في ملكه بسبب انه يعتق عليه
باعتقاده وزعمه فلم لم يجعل هنا كذلك حتى لا يثبت الملك لما ان استيلاهم على اموالنا قبيح ومعصية
محضة فلا ينال به الملك الذي هو نعمة قلنا هو كذلك الا انا مامورون بالعمل على حسب اعتقادهم
وتركهم مع اعتقادهم الا ان العقود الفاسدة التي هي محكومة بفسادها في اعتقادنا لو دانوا
بصحتها نقول بصحة تلك الانكحة ونحكم عليها بما نحكم على البياعات الصحيحة من لزوم الملك بنفس البياعات
العقد حتى لا ينفرد احد المتعاقدين بالفسخ وكذا في الانكحة الفاسدة لو دانوا بصحتها حكما ايضا حكما
بصحتها حتى قلنا بثبوت الارث بها وثبوت الملك ثبوت النسب حسب ثبوتها بالعقود الصحيحة
بخلاف ما سبق من اعتقاد حرية العبد فان المعتقد هناك بالحرية غير مامور بالعمل على حسب اعتقاد
غيره بل هو مامور بالعمل بما هو في اعتقاده لان اعتقاده في حق نفسه يقين واعتقاد غيره في حقه بالحل
او شك واليقين لا يزول بالشك الوجه الثاني هو ان نقول على تقدير تسليم ثبوت النهي والعصمة
على الاطلاق انما صار الاستيلا منهيا بواسطة العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام حتى احرز
الكفار اموال المسلمين بدار الحرب ولهذا قلنا انهم لا يملكون رقاب الاحرار من اهل الاسلام فان المناكح
احرزوها بدارهم لان العصمه عن الاسترقاق بالحرية الثابتة بالاسلام لم تنته باحرازهم في دارهم
بالقهر والاسر لبقا الاسلام وهذا لان العصمة على نوعين مقومة فالعصمة المؤثمة بالاسلام

والعصمه المقومه اذا احرزوا اموالنا بدارهم لانقطاع احرازنا بدار الاسلام وتبقى العصمة
المؤثمة لا الاحراز بدارهم لبقا الاسلام واذا كانت العصمه متناهية بتناهي سببها سقط النهي في حق احكام
الدنيا اذ الحكم ينتهي بانتها سببه فلم يبق حراما في حقهم الا ترى ان الحل الثابت بالنكاح ينتهي بانتها
النكاح واذا سقط النهي في احكام الدنيا لم يرد الاستيلا المذكور نقضا او نقول في الفرق بين الاموال
والرقاب ان الاصل في الاموال ان لا تكون معصومة لاحد لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم
الاختصاص بالملك لعارض بسبب من الاسباب ليتمكن من الانتفاع من باشر سببه فلا زال تمكنه
من الانتفاع بسبب استيلا الكفار عاد الى الاصل الذي هو عدم العصمه وان الاصل في الرقاب
عدم كونها محلا للتملك لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم وفي التملك ترك التكريم لكن ثبت فيها
محليه التملك بعارض الكفر وليس في رقابنا ذلك فبقيت على ما يقتضيه الاصل وهو عدم التملك
فكانت صفة الاموال مع صفة الرقاب على طرفي نقيض وقوله واما الملك بالغصب الى اخره
١٣٢ جواب عما يقال ان الغصب فعل حسي منهي عنه بقوله صلى الله عليه وسلم من غصب شبرا من ارض
طوقه الله تعالى يوم القيامه الى سبع ارضين والنهي عن الافعال الحسيه يقتضي القبح لعينه بالاتفاق
والقبيح لعينه بالاتفاق والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا بالاجماع مع ان الغصب مفيد للملك عند كم
عند اداء الضمان فيرد ذلك نقضا وتقرير الجواب ان ثبوت الملك بسبب الغصب لا يثبت مقصودا به
اي بالغصب بل الملك يثبت بالغصب للغاصب شرطا وتبعا لحكم شرعي حسن وهو الضمان لان الضمان
شرع جبرا اي جابرا للفايت من ملك المغصوب منه لا بدل الجناية جزا الغاصب الا ترى انه مقدر بالمثل
او بالقيمه وهذا دليل على انه بدل المحل ولهذا لو اجتمعت طايفه على غصب عين واحده لوجبت عليهم قيمة
واحدة ولو كان الضمان بدل جناية الفعل على طريق الزجر لوجب على كل واحد منهم قيمة على حده لان
ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعل ولهذا لو اشترك المحرمون في قتل صيد تجب على كل واحد منهم
جزا واحد فثبت بذلك ان الضمان شرع جبرا ولا جبر مع بقا الاصل وهو المغصوب على ملك
المغصوب منه مع دخول الضمان في ملكه اذ الجبر يعتمد فوات الاصل كيلا يودي الى اجتماع البدل
والمبدل في ملك واحد وانه لا نظير له في الشرع فكان فوات ملك المغصوب منه من المغصوب
شرطا لهذا الحكم المشروع وهو الضمان وشرط الحكم تابع له يثبت بثبوته ويسقط بسقوطه
كالوضوء مع الصلاة الا ان التبع لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتبوع الا ترى ان
الوكالة من العقود الجايزة التي هي غير لازمة ومتى ثبتت في ضمن عقد الرهن تصير لازمه كالرهن
وكذا انصف سبع البدنه ليس بقربة بنفسه في باب التضحيه وفي ضمن ثلاثة الاسباع اتصف بصفة
القربة لانه وقع ضمنا لا اصلا واذا كان كذلك كان التابع وهو الملك الثابت للغاصب حسنا بحسن

فانه اذا

المتبوع المشروط وهو الضمان فانه حسن اجماعا اذ فيه حكمة بالغة وهي التحرز عن فضل خالٍ عن العوض سالم للمغصوب منه فاذا اجتمع البدل والمبدل له منه في ملكه تحقق في حقه الفضل المذكور واذا كان كذلك فصار التابع وهو الملك للغاصب حسنا لحسن الحكم المتبوع وهو الضمان وان قبح الملك لو كان هو مقصودا بالغصب فان قيل ليس هذا على طريق ما ذكرت بالطريق على العلة فان الغصب علة الضمان والضمان علة ثبوت الملك للغاصب ولا اختيار له فيه والعلة الثانية اذا كانت مما لا اختيار له يضاف الحكم الى علة العلة كالقتل الحاصل من الرمي فانه يضاف الى الرمي وان كان ذلك بالوسايط فكان ثبوت الملك للغاصب مضافا الى الغصب لانه علة العلة فاتجه الكلام قالوا ان ثبوت ملك الغاصب بالغصب قلنا العلة هي التي يقصد حكمها المقصود في وضعها كالنكاح للحل والشرى للملك ولا شك ان الشارع لم يوجب الضمان على الغاصب لارادة اثبات الملك له بل لنفي الظلم ورفع الفساد على حسب ما يقتضيه الحكمة لان مال المسلم ومن في معناه معصوم بعصمة الله تعالى والعصمة تقتضي ترك التعرض ولما تعرض الغاصب يجب عليه اصلاحه ورفع التعرض ابقاء للعصمة الاصلية كما كانت والاصلاح انما يكون عند قيام العين بالرد وعند الهلاك بالمثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولكن ضمان المثل يقتضي الفوات عن ملك المغصوب منه كما سبق ولما فات عنه يدخل في ملك الغاصب لان الغاصب اولى به من ساير الناس باعتبار ادايه الضمان اذ الغرم بالغنم وقلنا في المدبر اذا غصب وادى الغاصب الضمان الى مولى المدبر ان المدبر يزول عن ملك المولى لكون المدبر ما لا مملوكا فيحتمل الزوال وانما يزول تحقيقا لشرط المشروع وذلك المشروع هو الضمان ولا يدخل المدبر في ملك المشتري اي الغاصب سماه مشتريا لان زوال الغصب معاوضة اذ الضمان عوض المغصوب فكانه جرى بين المدبر والغاصب عقد معاوضة او اراد به المشتري حقيقة لان من اشترى مدبرا وهلك في يده ضمنه ضمان الغصب الا ان الاول اوجه بدلالة السياق فان سياق الكلام في الغصب وانما لا يدخل في ملك المشتري صيانة لحق المدبر فان التدبير يوجب حق العتق للمدبر ولهذا امتنع بيعه عندنا وفي القن لا مانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن بعد ما زال هو عن ملك المغصوب منه والغاصب احق الناس به لانه ملك عليه بدله ولان ضمان المدبر جعل بازاء الفايت وهو يد المولى لان الغاصب ازال يده عن المدبر بغصبه وتفويته ولم يجعل ذلك بازاء رقبة المدبر لان من شرط جعل الضمان بازاء رقبته المدبر وعينه وذلك غير ممكن لان للمدبر حق العتق ولا ضرورة في القن بجعل الضمان بازاء رقبته ولهذا لو اخذ المولى القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن وهذا وهو جعل الضمان في مقابلة الفايت وهو اليد طريق جاير لانه اخاف المال بمقابلة ما

عماليك

بمقابلة ما ليس بمال وانه مشروع كالدية في القتل الخطا لكن لا يصار الى هذا الطريق ويعدل عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول وهو جعل الضمان بمقابلة الرقبة وهذا يزول المدبر عن ملك المولى تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان فكان الضمان مقابلا بالرقبة طريق واجب يصرف اليه على الاطلاق من غير تقييد بالضرورة وهذا جايز اي والطريق الثاني وهو جعل الضمان بمقابلة تفويت مجرد اليد جايز مقيد بالضرورة لانه انما يصار اليه عند العجز عن العمل بان يكون الضمان بمقابلة تفويت الرقبة ثم الضمان بمقابلة تفويت اليد انما يكون في المدبر لا في القن لانه لا ضرورة في المصير الى ذلك في القن لانه قابل للنقل من ملك الى ملك بخلاف المدبر ونظيره ذلك موجب اللفظ مع محتمله فان الاصل هو العمل بموجب اللفظ فاذا تعذر العمل به يصار الى محتمل اللفظ والمراد من الوجوب والجواز هذا وفايده عدم ثبوت الملك في المدبر للغاصب المدبر ان المدبر لو ظهر يرد على مولاه ويسترد منه القيمة وليس للغاصب حبسه لاجل القيمة لانه لا يجوز بيعه فلا يجوز حبسه بالدين كذا في شرح الطحاوي رحمه الله قال الشيخ رحمه الله [illegible] الى قوله كالبيع وقت النداء اقول هو جواب عما يقال ان الزنى فعل حسي منهي عنه لعينه لقوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة مع انه موجب عندكم لامر مشروع وهو حرمة المصاهرة وانها نعمة وكرامة حيث يلحق الاجنبية بها بالام والاجنبي بالاب حتى حلت المسافرة بها كما حلت مع الام وحلت النظر اليها فكان هذا منكم نقضا لاصلكم السابق وتقرير الجواب ان الزنى لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه وذاته اي من حيث انه زنى لانه قبيح لعينه فلا ينتج الا ما هو مثله وحرمة المصاهرة حرمة لانها حرمة تكريم فان الحرمة على نوعين حرمة تكريم كحرمة الامهات [illegible] البنات ونحوها وحرمة تحقير واهانة كحرمة الخمر والخنزير كما قال الله تعالى رجس من عمل الشيطان وقال تعالى ولحم خنزير فانه رجس والضمير يعود الى الاقرب وحرمة المصاهرة من قبيل النوع الاول فلا يحتمل الضرر والاهانة بواسطة الاستمراس فكيف تضاف الى ما هو حرام قبيح لعينه فلا يوجبها الزنى باعتبار ذاته وانما يوجبها باعتبار ان الزنى سبب للماء كالوطي الحلال والماء سبب للولد من حيث الوجود والولد هو الاصل في استحقاق حرمات وهن الاربع المذكورة في اوايل هذا الباب باعتبار ان الولد ثبوت حرمة المصاهرة هو الجزئية اذ الاستمتاع بالجزء حرام والولد هو الاصل في اثبات الجزئية بين الواطي والموطوءة فان الولد مخلوق من مايهما قال الله تعالى خلقنا الانسان من نطفة امشاج فان المشيج بكسر الميم ما اختلط من ماء الرجل بماء المراة والولد يضاف كله الى الاب وكذا يضاف كله الى الام في جميع الاحوال يقال هذا ولدها وان كان النسب الى الاب وذلك يدل على ثبوت الاتحاد بينهما بواسطة الولد كان الزوج والزوجة صارا شخصا واحدا كزوجي الخف وزوجي الباب اذ لولا ذلك لكانت الاضافة الى احدهما مانعة عن الاضافة الى الاخر وكان شمس الايمة الكردري رحمه الله يقول ما ذكره مشايخنا

مكلم

المدبر

الزنى بالمدبر يعد

١٣٣

تخلق

رحمهم الله في حرمة المصاهرة بالوطي باعتبار انها تشبه الحرمة والبعضية على ما هو مستخرج من قول
عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد كيف تبيعونها وقد اختلطت لحومكم بلحومهن
ودماكم بدمائهن واذا كان كذلك كان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنى باعتبار انه سبب للولد لا باعتبار انه
زنى فاخذ حكم الاصل وهو الولد ولا عصيان فيه اي في الولد في حق الله تعالى اذ لم يوجد منه عصيان
في حقه تعالى ولا عدوان اي لا تعدي فيه على حق العباد اذ لم يوجد منه ذلك فلا جناية منه اصلا ولهذا
لو كانت الزانية حبلى لم ترجم حتى تضع حملها صيانة للولد وانما هو محترم مكرم داخل تحت قوله تعالى
ولقد كرمنا بني ادم ولذلك صار موضع امانة الله تعالى والامجاد لا يستحق الكرامة حتى يجوز للزاني تزوج
الزانية ويحل وطيها في الحال ولا يجب على الزوج الاحتراز عن وطيها اذا علم بالزنى ولا يجب الاستبراء
اجماعا كذا في الجامع الصغير فثبت ان الولد هو الاصل في استحقاق حرمات المصاهرة ثم تتعدى الحرمات
من الولد الى اطرافه وهي ابواه واجداده وجداته فصار ابواه واباؤه كاباها وابنائها
وامهاتها وبناتها كامهاته في حق عدم جواز التزوج وتتعدى الحرمات من الولد الى اسبابه اي اسباب
وجود الولد كالنكاح والوطي واللمس بشهوة والقبلة وما اشبه ذلك فان قيل لو كان الجزئية علة
للحرمة لكان الاولى ثبوت الحرمة بين الزوجين اولا ثم تتعدى منهما الى اصولهما وحيث لم تثبت الحرمة
بينهما حتى يجوز للزوج وطي الزوج غير مرة ويجوز التزوج للموطوءة فثبت ان العلة ليست ما ذكرت
قلنا التعليل لالحاق الفرع بالاصل من غير تغيير للاصل ووطي الزوجة ثانيا وثالثا الى غير ذلك
حلال اما بالكتاب او بالاجماع فلو تعدت الحرمة الى الزوج الموطوءة لكان ذلك تغييرا للاصل
بالتعليل وانه لا يجوز وكذا لا اثر للجزئية في حرمة الاخوة والاخوات لان في الحرمة
تغييرا وهو امتداد التحريم فان تحريم الاخوة والاخوات موقت بارتفاع النكاح الاول المقصود
فلو صح التعليل لصارت الحرمة موبدة وانه تغيير لحكم النص وذلك لا يجوز ثم ان الوطي مثبت
لحرمة المصاهرة كما مر لكن لا باعتبار انه حلال ولا باعتبار انه حرام بل باعتبار انه قام مقام
الولد اذا انعلاق الولد في الرحم امر خفي لا يطلع على حقيقته فاقيم السبب الظاهر وهو الزنى
مقام الولد كالسفر اقيم مقام المشقة في السببية وكالنوم اقيم مقام خروج النجاسة في اثبات
حكم الانتقاض وما يعمل بقيامه عنه فانما يعمل بعلة الاصل حيث اعتبر فيه وصف الاصل صلاحيته
لتعلق الحكم به دون صلاحيته وصف الخلف الا ترى ان وطي الميتة والاتيان في غير المأتي ووطي
الصغيرة لم يكن موجبا لحرمة المصاهرة لان قيام الوطي مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل
صالحا لخلق الولد فيه وذلك لا يوجد فيما ذكرنا الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في حق الطهارة
نظر الى وصف الماء وهو كونه مطهرا فاعتبر فيه ذلك وسقط وصف التراب وهو كونه ملوثا مغبرا

وكذا التقاء الختانين لما قام مقام الانزال اعتبر فيه صفة الاصل وهي موجبة الغسل وكذا المباشرة
الفاحشة والاخبار عن المحبة اقيم مقام خروج المذي والمحبة وان لم توجد هذه الاشياء حقيقة ولهذا كانت
الوكالة جائزة غير لازمة واذا وقعت في ضمن الرهن اخذت حكم الرهن من صفة اللزوم وبطل
حكمها بنفسها لقيامها مقام الرهن وكذلك عبد الهاشمي اذا اعتقه مولاه اخذ حكم الهاشمي في حق حرمة
الصدقة لقيامه مقامه مولاه بحكم الاتصال بالسببية وللذلك نظير واذا كان الامر على ما سبق
فكذلك هنا لما قام الزنى مقام الولد اخذ حكم الولد وهدر وصف الزنى بالحرمة لقيام عدم اتصاف
الزنى بالحرمة انما هو في حق ايجاب حرمة المصاهرة لا غير لانه في حق غيره معصية محضة موجبة للجلد او الرجم
الذي هو اسوء القتل فان قيل اذا هدر وصف الزنى بالحرمة كانت حرمة الزنى من وجه دون وجه
فوجب ان لا يجب به الحد للشبهة قلنا يجوز ان يكون للفعل جهات واحكام وتثبت كل جهة باسم
وحكم على حدة كالاصطياد بقوس الغير فانه مباح من حيث انه اصطياد وهذا الاسم جار من جهة
كونه تصرفا في الصيد بالاحد غصب وحرام من جهة كونه تصرفا في مال الغير بغير اذنه ولا شبهة
١٣٤ من حيث الزنى فبقيت الحرمة كاملة بلا شبهة حتى وجب الحد او لان هذه شبهة لا يمكن التحرز عنها
فلو اعتبرت في سقوط الحد لانسد باب الحد اصلا فان قيل قد قلتم ان التراب لما قام مقام الماء
سقط وصف التراب حيث لم يعتبر ذلك واذا سقط وصفه وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس
كما سقط وصف حرمة الزنى قلنا النجس من التراب لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود اذ تطهير
النجاسة بالنجس محال والساقط من التراب وصف التلويث لا وصف الطهارة بخلاف الوطي فان الحرام
منه يساوي الحلال في سببية الولد وانه يوجب حرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد لا من حيث
انه حرام او حلال وقوله واما سفر المعصية الى اخره جواب عما يقال ان سفر العاصي كسفر العبد الابق
وقاطع الطريق فعل حسي منهي عنه مع انه سبب للنعمة وهي رخص المسافرين فكان هذا نقضا لمعنى م
لما سبق من اصلكم وتقرير الجواب ان سفر المعصية غير منهي عنه في عين السفر لان السفر من حيث انه خروج
وسير مديد مباح لا قبح فيه وانما القبح والعصيان في فعل قطع الطريق او التمرد على المولى في صورة
الابق وما ذكرناه من فعل قطع الطريق والتمرد على المولى معنى مجاور للسفر لانه غير داخل في ذات
المنهي عنه بل مجاور الا ترى انه اذا بدل العاصي قصده بقصد الحج كيف خرج عن ان يكون عاصيا مع انه
لم يتغير سفره وانما تبدل قصده وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه خرج عن العصيان ولم يتغير سفره
واذا كان كذلك فكان السفر سفر المعصية كالبيع وقت النداء والصلاة في الارض المغصوبة فان النهي عنهما
لا باعتبار ذاتيهما بل باعتبار ترك البيع الواجب وشغل ارض الغير وهما مجاوران للبيع والصلاة فان
ترك السعي وشغل الارض غير داخلين في ذات البيع والصلاة واذا كان الامر على ما ذكرناه فلا يرد ما

ما اورد نقضا اذا النهي عن الفعل الحسي انما يقتضي عدم شرعيته اذا لم يقم دليل على ان القبح لغيره
وقد دل دليل على ذلك وهو ملحق بجانبه فكان النهي فيه مقررا للمشروعيه لا معدما لها فصلح السفر
المذكور سببا للنعمة وفي الرخص رخصة السفر وكذا البيع وقت النداء صلح سببا للنعمة وهي الملك
لما ذكرنا ان النهي لمعنى مجاور والنهي عنه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلم يصح ان يتعلق الرخصة
باثره قال رحمه الله ولا يلزم على هذا النهي عن الافعال الحسية الى اخر الباب اقول هو
جواب عما يقال انكم قلتم بكمال القبح في النهي عن الافعال الشرعية لوجود النهي فيها وتقرير الجواب الحسية
هو ان الاصل في النهي كمال القبح اذا الاصل في كل ثابت كماله والقول بكمال القبح في الافعال الحسية
بطريق الاقتضاء مع كمال المقصود من النهي وهو الابتلاء بين ان يكف العبد عن المنهي عنه باختياره فيثاب
على ذلك وبين ان يفعله فيعاقب عليه ممكن لكون العبد قادرا على ذلك الا ترى ان اقبح القبائح الكفر
وانه مقدور للعبد والافعال الحسية لا تنعدم بكمال القبح فيها لانها متحققة الوجود مع ذلك فلا
ضرورة فيها بخلاف الافعال الشرعية فانه لا يمكن القول فيها بكمال القبح مع بقاء النهي عنها لانها
تنعدم بالنهي لو جعل موجب القبح فيها على وجه تبقى هي مقدورة للعبد كما سبق تقرير ذلك واعلم ان النهي
اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر وذلك لان المامور به في صفة الحسن انقسم الى ما هو
حسن لعينه والى ما هو ملحق بالحسن لعينه والى ما حسن لغيره وهو ينقسم الى ان الغير يتادى بنفس المامور
به وما لا يتادى بذلك فالنهي ينقسم كذلك لكون النهي ضدا للامر ما قبح لعينه وضعا كالكفر والكذب
والعبث وفي بعض النسخ والعبث اي الافساد فان واضع اللغة وضع هذه الاسماء لما عرف قبحا في ذاته
ولان الكفر كفران لمن انعم بجلائل النعم ودقائقها وقبح ذلك مركوز في عقل كل عاقل بحيث لا يتصور فيه جريان
النسخ فكان قبيحا لعينه والعبث هو ما خلا عن الفائدة الدينية والدنياوية جميعا وقيل هو ما ليس له عاقبة
حميدة والفرق بينه وبين السفه ان السفه مكابرة العقل والجري على غير موجب العقل مع
وجود العقل وفي العبث العقل غير مشروط اذ جاز ان يكون للخائب عقل وجاز ان لا يكون
والسفه من العبث كالظلم من الجهل ولا شك ان الظلم اقبح من الجهل فكذلك السفه اقبح من العبث
وما قبح لعينه شرعا ملحق بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه شرعا ملحقا وضعا كبيع الحر والمضامين
والملاقيح لان البيع لما وضع شرعا لتمليك المال كان هو باطلا في غير محله اذ المحل شرط لثبوت الشيء
والحر واخواته ليس بمحل لذلك التصرف لما مر تقريره وما قبح لمعنى في غيره نوعان الاول هو ان ذلك
الغير مجاور للقبيح كالبيع وقت النداء والصلاة في ارض مغصوبة والثاني هو ان ذلك الغير ملحق به وصفا
اي متصل بالمنهي عنه من حيث الوصفية كالبيع الفاسد وصيام يوم النحر ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله
في البيع الفاسد ونحوه انه من حيث كونه مشروعا يوجب الصحة ومن حيث كونه قبيحا بوصفه يوجب

البطلان

١٣٥

البطلان فقلنا بالفساد عملا بالادلة لان الاصل فيها اعمالها لا اهمالها فمن نتيجة فساد الوصف
عدم اللزوم بالشروع ومن نتيجة صحة الاصل انه لو مضى فيه لخرج عن عهدة نذره ثم هذا التقسيم في
الامر والنهي انما هو بحسب المحال لا بحسب الامر والنهي حقيقة لانهما من حيث الحقيقة شيء واحد غير منقسم
لكون كل منهما عبارة عن الصيغة الدالة على معنى معلوم كما سبق ثم وجه انحصار المنهي عنه في الانواع الاربعة
المذكورة هو ان النهي اما ان يضاف الى ما هو قبيح لعينه وضعا او شرعا او لغيره فان كان لعينه فلا يخلو اما ان كان
بدون الواسطة وهو النوع الاول او بالواسطة وهو النوع الثاني وان كان لغيره فلا يخلو اما ان كان الغير
داخلا في ماهية المنهي عنه وهو النوع الثالث او داخلا وهو النوع الرابع ثم النهي عن الافعال الحسية
يقع على القسم الاول وهو ما قبح لعينه وضعا والنهي عن الامور الشرعية يقع على هذا القسم وهو ما قبح
لمعنى في غيره وذلك الغير ملحق به وضعا اي متصل بالمنهي عنه من حيث الوصفية لكون المنهي عنه صحيحا باصله
فاسدا بوصفه عملا لمقتضى النهي وهو القبح الموجب للفساد بخلاف قسم المجاور فانه لا فساد فيه فلا يقع النهي
عن الشرعيات عليه الا بدليل قال رحمه الله باب ———— معرفة احكام العام الى قوله
١٣٥ فلا يجوز تخصيصه بالاحاد والقياس اقول لما فرغ رحمه الله من بيان احكام الخاص شرع في بيان احكام
العام قال العام عندنا اي عند اصحابنا رحمهم الله يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي في الذي يتناوله العام
قاطعا للشبهة او الاحتمال قطعا او يوجب من حيث القطع بمنزلة الخاص فيما تناوله فانه يوجب الحكم بطريق
القطع فانه اذا قال عبيدي احرار يثبت هذا الحكم في كل فرد من افراد هذا العام كما اذا قال عبدي
هذا حر وانما بين حكم العام مقصودا ولم يبين حكم الخاص كذلك ميلا الى جانب الايجاز اولان حكم العام
مختلف فيه دون حكم الخاص فكان ذكره على هذا الوجه اهم لان الفوائد في حكم العام اكثر اولان هذا الباب
صح باب حكم العام اصالة ووقع ذكر حكم الخاص فيه ضمنا فذكر كما ترى ثم ما سبق ان العام يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا انما هو في النص المقطوع به من الكتاب والخبر المتواتر اما اذا كان غير مقطوع به
كخبر الواحد فانه يوجب العمل دون العلم قطعا وقوله والدليل على ان المذهب هذا سنذكره
الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال الخاص لا يقضي على العام الذي لا يلزم الخاص حكمه على العام ولا
يرد حكمه لان القضاء الالزام قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وقيل لا يقضي على العام معناه
لا يترجح عليه اذ مرتبة القاضي فوق مرتبة المقضي عليه لانه وال والمقضي عليه مولى عليه فمرتبة
الخاص مساوية لمرتبة العام فلا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به اي بالعام وهذا من تتمة كلام
ابي حنيفة رحمه الله وقيل ههنا اضراب عن الكلام السابق اي الخاص لا يقضي على العام بل يجوز ان ينسخ
هو به حتى اذا كان الخاص متقدما ثم جاء العام بخلاف حكم الخاص فانه ينسخ هذا العام المتاخر العام
المتقدم ويقضي عليه وذلك مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبي

صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول وهو عام فان قيل لم قلتم ان النسخ انما ثبت لكونه
عاما وكما لم يثبت لكونه محرما قلنا لا يثبت النسخ لكونه عاما ولا لكونه محرما بل لكونه متاخرا مساويا
للاول في الرتبة وافادة الحكم الا ترى ان المبيح اذا تاخر نسخ العام اذا كان مساويا له في الرتبة
فعلم ان النسخ ليس لكونه عاما ولكن لما كان الناسخ عاما ناسخا للخاص للقوة فان قيل المتقدم علم بان العام
مساو للخاص في القوة فكان فيه رد لمذهب الخصم حيث لا يجعل العام مساويا للخاص في القوة فقيل
انما يثبت النسخ بهذا العام اذا كان متاخرا عن هذا الخاص ومن اين علم تاخره عنه قلنا ثبت تقدم هذا الخاص
وهو حديث العرنيين بدليل ان المثلة قد نسخت بالاتفاق وانها كانت في حديثهم وذلك دليل على تقدم
حديثهم لانه كان في ابتدا الاسلام ولم يدل دليل على تقدم الحديث العام وهو استنزهوا من البول بل فيه
مجرد احتمال التقدم وانه غير معتبر ثم العرنيون رهط من قبيله عرنه قدموا على النبي صلى الله عليه
وسلم واجتووا المدينة اي كرهوا المقام لما بها من وخم العرم وهو البرسام وكانوا ثمانية فقال صلى الله عليه
وسلم لهم لو خرجتم الى ابل الصدقة فشربتم من ابوالها والبانها ففعلوا فلما صحوا ارتدوا عن الاسلام وقتلوا
راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الابل فبعث صلى الله عليه وسلم فتية من الانصار فاخذوهم فقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم اي فقاها وفي رواية وسمر اعينهم اي كحلهم بمسامير محماة لانهم سملوا اعين الرعا
والقوا بالحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة نسخ وهو خاص بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السما ففيه العشر وهو عام واعتبار
الوثق والبسر في هذا الخاص دليل على تقدمه وكونه ورد في ابتدا الاسلام اذ التخفيف في الوظايف
المالية يناسب ذلك استمالة للقلوب واستقرارا للنفوس فان قيل لا نسلم ان ابا حنيفه رحمه
الله يقول بينهما بطريق التناسخ بل يحمل كل واحد منهما على محل على حدة فقد قال في المبسوط ويقول
ابو حنيفه رحمه الله تاويل قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسه اوسق صدقة زكوة
التجارة فانهم كانوا يتبايعون بالاوساق كما ورد بالحديث وقيمة خمسة اوسق ماتا درهم
فحينئذ لم يكن قوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السما ففيه العشر ناسخا لذلك الحديث قلنا
قد يكون الكتاب والسنة وجوه من التخريج والحمل فيقول يحتمل ان يكون القران فاستمعوا له
وانصتوا اختلف اهل التفسير في سبب نزول الاية قال بعضهم كان الكفرة يقولون لا تسمعوا
لهذا القران والغوا فيه فامر الله تعالى المومنين بالاستماع اليه مكان قولهم لا تسمعوا لهذا القران
وبه قال مقاتل وقال كان هو في الصلاة فعلى تقدير نزولها في حق الصلاة كان فيها دلالة على
النهي عن القراة خلف الامام لانه امر بالاستماع في الواجبات فيمن اوصى بخاتمه لانسان ثم اوصى
بالفص منه لاخر في كلام مفصول ان الحلقة للاول وهو الموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان

مساو

لانهم

وحق

وذلك

وذلك لان الايجاب الثاني في عين ما اوجبه للاول لا يكون رجوعا عن الاول فيجتمع في الفص
وصيتان احديهما بايجاب عام والاخرى ايجاب خاص فيجعل الفص بينهما نصفان للمساواة بينهما في الحكم
وانما يستحق الموصى له الاول نصف الفص بالعموم والخاتم يعم الحلقة والفص واستحق الموصى له الثاني
بالخصوص وهو الفص وهذا اي وهذا الحكم وهو ان الحلقة للاول والفص بينهما قولهم جميعا اي قول جميع
علمائنا رحمهم الله وهذا يدل على انه لا خلاف لعلمائنا في هذه المسلة وذكر في شرح الزيادات للعتابي
والقاضي خان رحمهم الله والايضاح والهداية الخلاف في هذه المسله بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عند
ابي يوسف الفص للثاني وعند محمد هو بينهما نصفان ووجه التوفيق الحمل على اختلاف الروايتين واما اذا
كانت الوصيتان في كلام موصول فالفص للموصى له بالفص خاصة بالاجماع لانه يصير اخر كلامه بيانا لاوله
فيظهر ان مراد الموصى بالايجاب العام الحلقه دون الفص فان قيل كيف يصلح الخاتم نظيرا للعام
والعام هو ما كانت افراده متفقه الحقيقة كالمسلمين والرجال وليست حلقة الخاتم مع فصها متحدين
في الحقيقه لتغايرهما في ذاتيهما صورة ومعنى وليسا بافراد بل هما فردان فاقل افراد العام ثلاثة قلنا
اورد الخاتم نظيرا للعام لمشاركته اياه في معنى الشمول اذ لفظ الخاتم يشمل الحلقه والفص جميعا لا لكونه
١٣٦ عين العام الا ترى ان مشايخنا رحمهم الله اوردوا الواحد من العشره نظير صفات الله تعالى مع ذاته من
حيث ان كلا منها لا هو ولا غيره مع ان ذات الله تعالى وصفاته متعالية عن النظير ليس كمثله شيء
ولان الواحد ان لم يكن غير العشرة ولا عينها لكن هو جزء منها وليست صفة الله جزء من ذاته تعالى
فلا يكون نظيرا لصفاته تعالى ولكن لما وجدوه نظيرا فيما قصدوا اليه جعلوه نظيرا لها لزيادة تفهيم
المتعلمين فكذا هنا لما وجد والخاتم متناولا للحلقة والفص كالعام فانه متناول لافراده جعلوه
نظيرا له وقال علماونا رحمهم الله في المضاربة اذا اختلف المضارب ورب المال في عموم المضاربة
ان القول قول من يدعي العموم ايهما كان ولولا استوا العام والخاص في ايجاب الحكم وقيام المعارضة بينهما
لما وجب ترجيح جانب العموم على جانب الخصوص بدلالة العقد وهي ان عقد المضاربة عقد للاسترباح
لان المضاربة من الضرب في الارض وهو السير فيها وانه يكون للاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان
اجلب للربح واكثر للنفع فدل العقد على العموم لذلك ترجح العموم لان الترجيح بعد المساواة اذ لا
ترجيح عند عدمها بل يجب العمل بالاقوى والترك للادنى ولهذا لا يقال الدينار راجح على الدانق
لكونه دونه وحيث صير الى ترجيح العموم دل ذلك على استوا العموم والخصوص وعلى عدم تقدم
الخاص على العام في حق الايجاب وقد قال عامة مشايخنا رحمهم الله ان العام الذي لم يثبت خصوصه بالدليل
لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس هذا الذي قالوه هو المشهور واختار هذا القول القاضي
الشهيد وهو ابو عبد الرحمن الحاكم المروزي رحمه الله في كتاب الغرر وهو اسم كتاب له فيثبت

بهذه الجملة وهي جملة ما سبق ذكره من عدم قضا الخاص على العام وثبوت التعارض بينهما حتى يجوز نسخ الخاص بالعام وعدم احتمال تخصيص العام بخبر الواحد والقياس ان المذهب ما قلنا اي في اول هذا الباب من ان العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ولاجل ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس قلنا ان قول الله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسي في معنى الذاكر حكما لقيام ملته وهي ملة التوحيد مقام الذكر والتسمية تخفيفا عليه لقوله صلى الله عليه وسلم ذكر الله في قلب كل مومن وهذا جواب عما يقال ان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام ثبت خصوصه اذ الناسي مخصوص عنه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد والقياس فاجاب عن ذلك بان الناسي بسبب عذره جعل ذاكرا حكما بالطريق الذي مر ذكره ولا يلزم من قيام الملة مقام الذكر في حق الناسي قيامها مقامه في حق العامد لان النسيان عذر دون العمد فلا يستحق التخفيف باقامة الملة مقام التسمية فان قيل ان التسمية شرط لحل الذبيحة والشرط لا يسقط بعذر النسيان كالطهارة في الصلاة قلنا لم يسقط ههنا ايضا حيث اقيمت الملة مقامها كما اقيم التيمم مقام الوضوء والشي اذا فات ببدل لا يكون فايتا واذا كان كذلك كان النص المذكور عاما غير مخصوص فلا يجوز تخصيصه بالقياس على الناسي باقامة الملة مقام التسمية في حق العامد كما في حق الناسي لما قلنا ولا بخبر الواحد وهو ما روي عن عايشه رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان ههنا حديثي عهدهم بشرك ياتوننا بلحمان ولا ندري ايذكرون اسم الله عليها ام لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذكروا انتم اسم الله عليها وكلوا كذا في المصابيح وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا عام لم يلحقه الخصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو ما روى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام دخل مكة عام الفتح وعلى المغفر فلما نزعه راسه
جاء رجل وقال ان ابن خطل متعلق باستار الكعبة فقال اقتله هذا ايضا في المصابيح واذا لم يجز تخصيصه بذلك يثبت الامن عندنا بسبب الحرم لمباح الدم اذا التجا اليه باعتبار العموم فلا يتعرض فيه وكذا لا يجوز تخصيصه بالقياس بان يقال اذا قتل خارج الحرم والتجا نتعرض فيه قياسا على سائر الائمة وعلى من قتل شخصا في الحرم فانه يتعرض فيه وعلى من كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم فانه يستوفى منه فيه وذلك لانه لما لم يبطل ادون الحقين بسبب الحرم فاعلاهما اولى قال رحمه الله والشافعي قال
رحمه الله العام يوجب الحكم لا على اليقين الى قوله فوجب القول به اقول ذهب الشافعي رحمه الله الى ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله من غير يقين كما بعد الخصوص وكالحكم الثابت بالقياس ودلت مسايله على ان هذا الذي سبق ذكره مذهبه منها ان مباح الدم اذا التجا الى الحرم لا يصير امنا عنده مع عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا ومنها ان متروك التسمية عامدا يوكل عنده مع عموم قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومنها انه قال بفرضية تعديل الاركان وبفرضية

الطهارة

الطهارة في الطواف بخبر الواحد وبفرضية تعيين الفاتحة في الصلاة وخصص عموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران بخبر الواحد ومنها انه رجح خبر العرايا على عموم قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر كيلا بكيل في حكم العرايا وقد كثرت اقوال العلما رحمهم الله في العرايا فعن مالك رحمه الله العرية ان يبيع تمر نخلات معلومة بعد بدو الصلاح فيها خرصا بالتمر الموضوع على وجه الارض كيلا استثناها الشرع من المزابنة بالجواز وسميت عرية لانها عريت من جملة التحريم اي خرجت فعيلة بمعنى فاعلة وقيل انها ماخوذة من قول القائل اعريت الرجل النخلة اي اطعمته ثمرها فهو يعروها متى شا اي ياتيها فياكل رطبها يقال عروت الرجل اذا اتيته تطلب معروفه فاعراني اي اعطاني كما يقال طلبت الي فاطلبته وسالني فاسالته فعلى هذا هي فعيلة بمعنى مفعولة كذا ذكر الامام محيي السنة في شرح السنة ثم قال فيه وذهب اكثر الفقها الى ما ذكرنا في تفسير العرية ولا يجوز بيع العرايا في اكثر من خمسة اوسق لانها شذت واصل بيع التمر في روس النخل بالتمر حرام بيقين فلا يحل منه الا ما رخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيقين وما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة اوسق او في خمسة اوسق قال محيي السنة رحمه الله تعالى وهذا هو الحكم
(١٣٧) وفي حديث جابر رضي الله عنه الى اربعة اوسق فثبت ان الرخصة فيما دون خمسة اوسق وعلى ذلك يدل قول في شرح السنة وذكر الجوهري في الصحاح العرية النخلة يعريها صاحبها رجلا محتاجا فيجعل له ثمرها عامها فيعروها اي ياتيها وهي فعيلة بمعنى مفعولة وانما ادخلت فيها الها لانها افردت فصارت في عداد الاسما مثل النطيحة والاكيلة ولو جئت بها مع النخلة قلت نخلة عري وفي الحديث انه رخص في العرايا بعد نهيه عن المزابنة لانه ربما تادى بدخوله عليه فيحتاج الى ان يشتريها منه بثمن فرخص له ذلك ولما كان بيع المزابنة وهو بيع التمر على النخل بتمر مجذوذ ومثل كيله خرصا غير جائز عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله لنهي النبي صلى الله عليه وسلم اولوا حديث العرايا بان بيع العري بتمر مجذوذ وهو بيع مجازا لانه لم يملكه البايع وهو الموهوب له لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا بملك الواهب فما يعطيه هو من التمر لا يكون عوضا بل يكون برا مبتدا وقال بعض الفقها المتاخرين الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل على المراد منه كما في المشترك والمجمل ويسمى هولا الواقفية وهم فريقان منهم من يقول انا لا ادري ان اللفظ هل هو موضوع للعموم او للخصوص ام مشترك بينهما ومنهم من يقول انا نعلم انه وضع لاحد ذلك والاخر كان فيه لكنا لا نعلم الحقيقي من المجازي وقال بعض الفقها بل يثبت بالعام اخص الخصوص فيما وراه فلا حكم الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وثمرة الخلاف تظهر فيمن قال لفلان علي دراهم ففي من قال في العام بالوقف قال لا يلزمه شي ما لم يتبين وعند اصحابنا يلزمه ثلاثة دراهم ومن قال باخص الخصوص قال يلزمه الا ستغفار كما في قوله لفلان علي شي

رحمهم الله يجب ايضا ثلاثة دراهم لكن لا لان موجب اللفظ هذا بل لان الكل من الدراهم غير مراد
بدلالة حال المتكلم لاستحالة وجوب كل الدراهم عليه عادة فيصار الى ما هو المتيقن به في صيغة الجمع وهو
الثلاثة اذا اتفق الجواب واختلف التخريج فالحاصل ان الواقفية يتوقفون في موجب العام في حق العمل والعلم
والشافعي رحمه الله لا يتوقف في حق العمل ولكن يتوقف في حق العلم واصحابنا رحمهم الله لا يتوقفون في حق العمل
اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل في معرفة المراد به لاختلاف اعداد الجمع كالثلاثة والاربعة
وغيرهما ثم يطلق لفظ العام على كل واحد منها مع ان كل واحد منها مغاير لصاحبه ذاتا ويحتمل ان يكون المراد بعض
ما يتناوله ذلك وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتامل في اللفظ الا ترى انه يؤكد بما يفسر المراد من العام كالمفسر
المجمل فيقال جاءني القوم اجمعون وكلهم ولو كان العموم موجب اللفظ العام لم يستقم تفسيره بلفظ اخر الا ترى
الخاص لا يستقيم ان يؤكد بمثل ما يؤكد به العام فيقال جاءني زيد جميعه او كله وانما يقال جاءني زيد نفسه
لان الخاص يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بلفظ الجمع ونحوه فلما استقام تفسير العام بما يوجب
الاحاطة من لفظ الجميع والكل علم ان العام كان مجملا لانه لم يوجب الاحاطة بنفسه والبعض الذي هو
مراد منه غير معلوم وايضا قد ذكر الجمع اي العام واريد به البعض اي الفرد كقوله تعالى الذين قال
لهم الناس الاية وانما المراد بالناس الاول هو واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعي ومن الناس
الثاني اهل مكة قيل انما ذكر الواحد في قوله تعالى الناس بلفظ العام لاغراء الناس وتهييجهم
على القول ونظيره والله اعلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اذ هما بلفظ الطائفة لان لكل
متنازع ومخاصم من يتبعه فالحق التابع بالمتبوع واطلق عليهما لفظ الطائفتين وقوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله رب ارجعون وان كان لفظ العام بحالها اريد به وقد ذكر
الجمع واريد به البعض وجب الوقف الى ان يتبين المراد وقصته ما سبق من الاية وهو قوله تعالى
قال لهم الناس ان الناس الاية ان ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد يا محمد موعدنا موسم بدر القابل
ان شئت فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله تعالى فلما كان القابل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى
نزل الظهران وهو موضع فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي
وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان يلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب وقد بدا لي
وقال ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراءة فالحق بالمدينة فثبطهم ولك عندي عشر من الابل
فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالراي اتوكم في دياركم وقراركم فلم
يفلت منكم احد الا شريدا فتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم
احد ثم تسمية المثبط هنا بالناس وهو نعيم وحده اما لانه من جنس الناس كما يقال فلان يركب
الخيل ويلبس البرود وماله الا فرس واحد وبرد فرد لانه حين قيل ذلك لم يكن عارفا بالناس

أهل المدينة يخافونه ويجعلون جناح كلامه ويثبطون مثل تثبيطه كذا في الكشاف واورد الامام
نجم الدين النسفي رحمه الله نعيم بن مسعود بن عامر الاشجعي من جملة الصحابة المكرمة والله اعلم بحاله ووجه القول
الاخر وهو القول باخص الخصوص ان الاخص هو الثلاثة من الجماعة اي من لفظ الجمع اذا كان العام جمعا والواحد
من الجنس اذا كان العام جنسا متيقن به لان ذلك مراد يقينا ثبت العموم او لا وانما الوقف فيما وراء ذلك
الى ان يتبين المراد بالدليل واذا كان القدر المذكور ثابتا يقينا فوجب القول به قال ــــ رحمه الله
ووجه قولنا والشافعي الى قوله وذلك تام كله أقول ــــ لا بد في قوله رحمه الله ووجه قولنا والشافعي
من تقدير مضاف ليستقيم اذ العطف على الضمير المجرور لا يصح الا باعادة الجار كما تقول مررت بك وبزيد
وانها غير موجودة هنا فحينئذ يكون تقديره ووجه قولنا ووجه قول الشافعي هو ان العام موجب للعمل
لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا لاحتياج المتكلم اليه حين اراده وان ذلك لا يحصل
باللفظ الخاص فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع له وذلك هو لفظ العموم لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني
ابدا لما سبق في باب الامر ولان الله تعالى قال علمه البيان من بالتعليم ثم لا قصور في القدرة والعلم
والخلق ولا ضيق ايضا في المراد فلا بد للعموم من لفظ يظهر ذلك به ولا يقصر ولا يقال ان التعبير عن معنى
١٣٨ العموم يحصل بالمجاز فكان اللفظ الموضوع له حقيقة مستغنى عنه لان المجاز محل بالعام على ما عرف فلا يكون
اللفظ للعموم مستغنى عنه بل لا بد له ذلك الا ترى ان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه اي فيما
اراد ان يعمهم فيقول عبيدي احرار اذ لا يتمكن من تحصيل هذا المقصود الا به وكذلك السلطان اذا
احتاج الى اركاب الجيش يقول يا خيل الله اركبي ولا يقول يا زيد ويا عمرو اركب والاحتجاج بالعموم
من السلف او الصحابة رضي الله عنهم اجمعين متوارث اي منقول فقد اختلف علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي رضي الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين
واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وبقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود رضي الله عنه
انها تعتد بوضع الحمل لا غير وان الحمل ينسخ سائر وجوه العدد كالعدة بالحيض وبالاشهر وبابعد
الاجلين واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية وفي رواية انه
قال ابن مسعود من شاء باهلته اي لاعنته ان سورة النساء القصوى اي سورة الطلاق نزلت
اي نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية فصار ناسخا اي فصار قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لعمومه للخاص الذي في سورة البقرة وهو قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية وانما قال لتلك الاية خاصا لان المعتدة
على نوعين معتدة عن طلاق ومعتدة عن وفاة وقوله تعالى واولات الاحمال فيهما ولهذا كان

تاما من هذا الطريق والذي في سورة البقرة مخصوص بعدة الوفاة فكان خاصا من هذا الوجه وان كان له
عموم من وجه اخر وهو انه يتناول اولات الاحمال وغيرها وللاية الاولى خصوص من وجه وهو انها تتناول
اولات الاحمال لا غير ولكن انما كان النسخ بها من جهة عمومها وتاخرها في حق الحامل لا غير فان عدة الوفاة
في حق الحامل بالاشهر غير منسوخة واذا كان كذلك فدل ما سبق ذكره الان على ما قلنا ان العام موجب
مثل الخاص ولما اختلف علي وعثمان رضي الله عنهم في تحريم الجمع بين الاختين من حيث الوطي بملك اليمين احتج علي
رضي الله في تحريم ذلك فقال احلتها اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وحرمتها اية وهي قوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى ووجه دلالة ذلك على الحرمة ان الجمع لما حرم نكاحا وهو سبب
مفض الى الوطي فلان يحرم الجمع بينهما وطيا بملك اليمين وفيه حقيقة الوطي اولى ووافقه عثمان رضي الله
عنه في هذا الا انه قال عند تعارض الدليلين ادرج الموجب للحل باعتبار الاصل فان قيل الاباحة فيه اقوى
من التحريم لانها ثابتة بالعبارة والحرمة ثابتة بالدلالة والعبارة راجحة على الدلالة قلنا نعم كذلك الا
ان هذه الدلالة اقوى من هذه العبارة وهي في قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فان ذلك عام دخل فيه
الخصوص فانه خص منه الامة المجوسية والمشركة والمزوجة والاخت من الرضاع واخت المنكوحة
والعام الذي خص منه البعض ادنى من القياس فكيف من الدلالة قوله وذلك عام كله اي ما سبق ذكره
من الايات كله عام وقد احتج السلف رضي الله عنه بعموم ذلك فبطل التوقف اذ لو كان موجب العام
التوقف كما زعموا لم يحسن الاحتجاج به معنى فان قيل انما استفيد عموم ذلك من قرينة منضمة الى ذلك
اللفظ او من دليل اخر من حال شاهدوه او بيان سمعوه لا من صيغة العام قلنا ان المنقول عنهم
احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم لا غير وفي القول بما قيل تعطيل المنقول والاحالة على
سبب لم يعرف ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت الى يوم القيامة فلو كان ذلك باعتبار دليل اخر لما
وسعهم ترك النقل فيه ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر ولان ما قيل فاسد لانه يقتضي ان لا يثبت
اللفظ مدلول فانه حينئذ يقال لم لا يكون المدلول مستفادا من قرينة منضمة الى الاملاء وفيه
ما فيه من الفساد قال رحمه الله ثم قال الشافعي رحمه الله الى اخر الباب اقول
لما فرغ من توجيه قولنا ووجه قول الشافعي رحمه الله في ان العام موجب للعمل فان هذا العدل
متفق بيننا وبينه شرع في بيان ما انفرد به وهو ان العام عنده يوجب العمل به لا على اليقين قال
ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه اي في العام شبهة فذهب بها اليقين
ويعضده قول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض واذا كان كذلك كان العمل بالعام
واجبا على احتمال الغلط والمراد من قوله كل عام يحتمل ارادة الخصوص بعض العمومات الا ترى الى قوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل ارادة الخصوص قلنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى

واجابه اي بما ذكره من الصيغة ارتباط اللفظ على سبيل الحقيقة حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك
المعنى وهو المجاز حقيقة الشي ثابتة قطعا ويقينا من غير احتمال ما لم يقم الدليل على مجازه كما في الخاص فان ثبوت الحكم
به بطريق القطع ما لم يقم دليل على مجازه وارادة المتكلم للخصوص امر باطن لا يصلح دليلا لانا غير مكلفين بدرك
الغيب لان ذلك خارج عن وسعنا والتكليف بحسب الوسع فلا يبقى لما سبق من ارادة الباطن عبرة
اصلا ولان ذلك امر موهوم والموهوم لا يعارض المعلوم ولان كل احتمال لم ينشأ عن دليل لا اعتبار
له بمنزلة النص المطلق فانه يوجب الحكم قطعا وان احتمل التغير بشرط يعلقه به او قيد يقيد ولان ذلك
ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر بدليله كان حكم الكلام ثابتا قطعا وعند ظهوره جعل ثابتا ابتدا كخطاب
الشرع فانه لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به اذ ليس في وسعه العمل قبل البلاغ وعند السماع
يثبت الحكم في حقه ابتدا كان الخطاب نزل الان ولهذا قلنا فيمن قال لامراته انت طالق الساعة ان قدم
فلان الى شهر ومعلوم ان بعد قدومه قد تبين انه كان في علم الله تعالى قدومه الى شهر وان التعليق
كان بشرط موجود ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف الا بعد القدوم صار القدوم شرطا للوقوع
الطلاق فيقع عنده ابتدا بخلاف ما لو قال انت طالق الساعة ان كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر
١٣٩ ان زيدا كان في الدار يومئذ فانه يقع الطلاق من حين التكلم به اذ لنا طريق الوقوف على الشرط حقيقة
فلا يقام ظهوره مقام حقيقته ولكن يتبين عند ظهوره ان الطلاق كان واقعا التعليق بشرط
موجود واما قول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فانه مخصوص لان من
النصوص العامة ما لا يمكن القول بتخصيصه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واذا كان كذلك كان ثبوت الحكم به بطريق الظن لا
بطريق القطع اذ هو موجب العام المخصوص اتفاقا والظن لا يعارض القطع والجواب عما احتج
به اهل المقالة الاولى وهم الواقفية ومقالتهم اولى بالنسبة الى الشروع في الاحتجاج انا
ندعي ان لفظ العام موجب لما وضع له لانه محكم له حتى لا يحتمل غيره اصلا واذا كان كذلك لكان محكما
ان يراد بلفظ العام بعضه وذلك لا يقدح في كونه موجبا للحكم قطعا فيصلح توكيد لفظ العام
بالجمع باب الاحتمال ليصير لفظ العام بذلك التوكيد محكما فكان التوكيد كذلك لا للتفسير كالخاص
فانه يحتمل المجاز فتوكيد الخاص انما يكون بما يقطع المجاز عن الخاص لا بما يفسر الخاص فيقال جاني زيد نفسه
لانه يحتمل ذلك الكلام غير مجيء زيد مجازا وهو مجيء رسوله او كتابه او خبره فاذا قيل نفسه صار محكما
وانتفى احتمال المجاز وما قالوا من الاحتمال لا يمنع العموم والاحاطة الا ترى ان بعد تعيين
الاحاطة في العام بلفظ اجمعون او كلهم لا ينتفي هذا الاحتمال من كل وجه بدليل صحة اقتران
الاستثناء به كقوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى وكقولك جا القوم كلهم اجمعون

الا قلانًا وقلانًا مع ان هذا لا يمنع القول بان موجبه الاحاطه فيما تناوله فكذا في مطلق اللفظ وما قالوا انه
ذكر العام واريد به الخاص فالجواب عنه قد تقدم ذكره بقيل هذا فيما نقلناه من الكشاف وقيل الناس للعهود
فلا عموم على ان العام قد استعمل بمعنى الاحاطه على وجه لا يحتمل غيره قال الله تعالى ان الله بكل شي عليم ان الله لا يظلم
مثقال ذره وذلك يمنعهم عن القول بالتوقف في موجب العموم والجواب عن اهل الخصوص ان العام الذي لم يخص منه
البعض يوجب الحكم فيما تناوله قطعًا ويقينا كالخاص بيانه وارادة الباطن وجود الاحتمال غير معتبر او انه
اثبات اللغه بالترجيح وانه غير جائز او ان العموم احوط لانه اذا عمل به كان الخاص فيه من غير عكس فكان اولى

قال رحمه الله باب العام اذا لحقه الخصوص الى قوله واختلاف اقوال

قد اختلف العلما رحمهم الله في العام اذا لحقه خصوص على اربعة اقوال الاول ما قاله ابو الحسن الكرخي رحمه الله
من عند نفسه لا بطريق الحكاية عن السلف رضي الله عنهم انه لا يبقى حجة اصلًا بل يجب الوقف فيه الى ان ياتي
البيان سوا كان المخصوص معلومًا كاهل الذمه فانهم خصوا عن قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وقاتلوا الذين لا يومنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وهم معلومون وكالمستامن
فانه خص عن قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
وهو معلوم او مجهولًا كالربوا فانه خص عن قوله تعالى واحل الله البيع وهو مجهول اذ الربوا في اصل اللغه
نفس الفضل ولهذا سمي التل ربوة لفضلها على الوهاد ونفس الفضل ليس محرم في البياعات لكونها شرعت
للاسترباح ولم يرد نهي عن اكتساب نفس الفضل بل وجد من الشارع الاذن فيه بقوله صلى الله عليه
وسلم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم الحديث فعلم ان المراد من الربوا في الايه فضل مخصوص وانه
مجهول وفسره الشارع صلى الله عليه وسلم في الاشيا السته لكن بقي فيه جهالة الا ترى انه قال بعضهم
الحكم مقتصر على الاشيا السته وقال بعضهم انه معلول بعلة الطعم والثمنيه وقال بعضهم بالاقتيات
والادخار وقلنا نحن بالقدر والجنس وحينئذ لا يبقى العام موجبا قطعا لاحتمال كونه معلولا بعله
تكون موجوده في غير الافراد المنصوص عليها بالنص المخصص وذلك انا تاملنا في حرمة قتال الذمي والمستامن
مع ان اسم المشركين واسم الذين لا يومنون يتنا ولانها لماذا حرم فوجدنا ان كفرهم غير مفض الى المحاربة
فلذلك حرم قتالهم ثم وجدنا من يشاركهم في هذا المعنى من النسوان والصبيان والرهبان والعميان
والمقعدين والزمنى فقلنا بحرمة قتالهم ايضا لوجود العلة المذكوره فيهم فكان هولا مخصوصين من الاية
بالقياس بعد ما خص العام بالنص القطعي الذي ورد في حق الذمي والمستامن فلم يبق العام الذي خص
منه البعض قطعًا وكذلك اية الربوا فانها لما صارت مخصوصة بخصوص مجهول وهو الربوا واحتمل ان يرد
بيان من الشارع بتفسير الربوا بشي يختص به بعض افراد البيع وحينئذ لا يبقى العام الذي خص منه بواسطة
ذلك التفسير موجبا للحكم قطعا وان كان المخصص مجهولا يسقط حكم العموم وهو الايجاب قطعا

وكذلك ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقه

١٤٠

السرقة وهو مجهول الثاني من الاقوال ما قاله غير الكرخي وهو ان المخصوص ان كان معلومًا بقي العام
فيما ورا المخصوص على ما كان قبل الخصوص من ايجاب الحكم قطعًا وان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم وهو
الايجاب قطعا فلا يبقى حجة اصلًا لا في قدر المخصوص ولا فيما وراه الثالث ما قاله بعض العلما ان المخصوص
ان كان معلومًا بقي العام فيما ورا المخصوص على ما كان قبل الخصوص من ايجاب الحكم قطعًا واما ان كان المخصوص مجهولا
فان دليل الخصوص يسقط ويبقى العام موجبًا للحكم قطعا كما كان قبل دليل الخصوص فعلى قول الكرخي رحمه
الله يبطل الاستدلال بعامة العمومات اي باكثرها لما دخل عامة العمومات من الخصوص وهذا خلاف المنقول
من السلف رضي الله عنهم فانهم احتجوا بالعمومات الذي لحقها خصوص كما احتجوا بالعمومات التي لم يلحقها
ذلك وعلى القول الثاني لا يصح الاحتجاج باية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقه فاقطعوا
تقديره ايديهما واية البيع وهي قوله تعالى واحل الله البيع لان ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقة
وهو مجهول فان العلما رحمهم الله اختلفوا في ثمن المجن فقال الشافعي رحمه الله هو ربع دينار وقال
مالك رحمه الله ثلاثة دراهم لان القطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان الا في ثمن المجن
وهو الترس واقل ما نقل فيه ثلاثه دراهم فكان الاخذ به اولى لانه المتيقن وقال الشافعي
١٤٠ رحمه الله كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر درهما والثلاثه
ربعها واذا اختلفوا في تقدير ذلك اورث الاختلاف جهالة في تقديره وفيما دونه ايضا وخص
الربوا من اية البيع والربوا مجهول على ما سبق تقريره وكذلك نصوص الحدود تندري بالشبهات
وفيها اي وفي هذا الخصوص نوع جهالة لان في مواضع الشبهه جهالة البته لان جميع الشبهه غير مانعه
بالاجماع فان الشبهه التي تودي الى سد باب الحدود ونفيها غير معتبر لان الحدود عرفت
زاجرة لا ناسخة كما قلنا في جماعة دخلوا الحرز وحملوا المتاع على البعض وخرجوا فقسموا
المال عليهم فاصاب كلا منهم النصاب فاخذوا انهم يقطعون جميعًا ولا تعتبر كونه لم يخرج
المتاع من الحرز لانه لو اعتبر ذلك لادى الى سد الحدود ونفيها لان الغالب ان السراق يتعاونون
على السرقه ويحملون المال على البعض وخرجوا فقسموا المال عليهم ويكون البعض ردءا
ردا لهم عن القاصد فكانت هذه شبهة عامه وعند اعتبارها ينسد باب الحدود فعلم
ان من الشبهة ما لا يعتبر فكان فيها ضرب جهالة اذ الشبهة الصالحة للمنع مجهولة وكذا
في هذا الخصوص اختلاف كما اذا اقر احد السارقين وانكر الاخر فانه لا يقطع في قول ابي
حنيفه اولا رحمه الله لانه لو حضر الغائب ربما يدعي الشبهه ويقطع في قوله الاخر وهو
قولهما اذ الغيبه تمنع ثبوت السرقه على الغائب فيبقى معدوما في حق ثبوتها والعدم
لا يورث شبهة قال رحمه الله والصحيح من مذهبنا الى قوله حتى صحت معارضته

بالقياس اول القول الرابع من الاقوال المذكورة هو مذهب علمائنا رحمهم الله والصحيح
من مذهبهم ان العام يبقى حجة بعد الخصوص فيما وراء المخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا لكن
في هذا العام المخصوص نوع شبهة وهو احتمال ظهور الخصوص فيه بالتعليل او بالتفسير فلا يكون
هو موجبا قطعا وذلك اي تمام ذكره من العام بعد الخصوص مثل قول الشافعي في العموم قبل
الخصوص وانما قلنا ان الصحيح من مذهب علمائنا رحمهم الله ما ذكرناه آنفا لان ابا حنيفة رحمه الله
استدل على فساد البيع بالشرط المفسد بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهو عام دخله
خصوص اذ كل شرط موافق لمقتضى العقد خارج عن هذا النص واستدل اصحابنا جميعا رحمهم الله
على استحقاق الشفعة بالجوار اذا كان من ملاصقه بقوله صلى الله عليه وسلم الجار احق بصقبه اي بقربه وقد
دخله خصوص فان الشريك في نفس المبيع او في حق المبيع احق من الجار والجار الاقرب احق من الابعد واستدل
محمد رحمه الله على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وهو عام دخله
خصوص فان بيع المهر جائز قبل القبض سواء كان المهر عقارا او عروضا ودلالة صحة هذا المذهب اي
مذهب علمائنا رحمهم الله اجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاحتجاج بالعموم بعد الخصوص فانه قد سبق
ان عليا رضي كان يحتج في تحريم الجمع بين الاختين ملك اليمين وطئا بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وبقوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقال احلتهما آية وحرمتهما آية فصار التحريم اولى وقد خص من قوله تعالى
او ما ملكت ايمانهم البنت والاخت من الرضاعة وان عمر رضي الله عنه كان يحتج على عدم قتال مانعي الزكوة بقوله
صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام خص منه اهل الذمة وان فاطمة
رضي الله عنها كانت تحتج في توريثها من ابيها صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو
عام خص منه القاتل والكافر والرقيق وامثال ذلك اكثر من ان تحصى ودلالة ان في ذلك اي في العام المخصوص
شبهة اجماع السلف رضي الله عنهم على جواز التخصيص اي تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر
الواحد وذلك اي العام المخصوص دون خبر الواحد حتى صحت معارضة العام بالقياس فعمل
بالقياس في هذه الحالة ولم يترك بالعام المخصوص ولم تصح معارضة خبر الواحد بالقياس عندنا
ولهذا اخذنا بخبر الواحد في الوضوء عند القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك
منكم قهقهة الحديث وتركنا القياس الصحيح به وصحت معارضة القياس بخبر الواحد ولهذا اخذنا
بموجب قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك في حق الناسي
وتركنا موجب القياس الصحيح وهو فساد الصوم بالامساك ناسيا وكذلك القياس الصحيح
في سبق الحدث في الصلاة يقتضي عدم جواز البناء ثم تركناه بخبر الواحد واذا صلح ان يكون القياس
معارضا للعام المخصوص كان دون منزلة من خبر الواحد ثم خبر الواحد فيه شبهة ولهذا لا يوجب
علم بذلك تعلم ان الكلام بعموم معارضا بخبر الواحد دل على ان المخصوص
العلم

(١٤١) العلم قطعا فالذي دونه وهو العام المخصوص اولى ان يكون فيه شبهة وقد قيل اراد بقوله
حتى صحت معارضته بالقياس المعارضة ظاهرا اما في الحقيقة فليست بينهما معارضة لان القياس يلحق
المتنازع بالدليل المخصص وتبين انه داخل في الدليل المخصص لا في العام ولا معارضة بين الخاص
والعام لانه تبين انه لم يكن داخلا والمعارضة انما تتحقق اذا كان داخلا قال ___ رحمه الله اما الكرخي
الى قوله لاحتمال التعليل اقول احتج الكرخي رحمه الله على صحة مذهبه بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا
اوجب جهالة في الباقي من افراد العام لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فانه تبين ان المخصوص لم
يدخل تحت ما اريد بعموم افراد المستثنى منه ولذلك لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء
عند عامة العلماء رحمهم الله خلافا للامام ابي منصور رحمه الله فانه لا يشترط المقارنة عنده لورود
دليل الخصوص كذا في تبصرة الادلة والمستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة فيما وراءه للجهالة
كما ان المستثنى اذا كان مشكوكا يوجب شكا فيما وراءه حتى اذا قال مماليكي احرار الا سالما او بزيعا
لم يعتق واحد منهما واذا كان المستثنى احدهما لانه مشكوك فيه فيثبت حكم الشك فيها واذا
(١٤١) صار الباقي مجهولا لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه الى ان ياتي البيان واذا كان دليل
الخصوص معلوما احتمل ان يكون هو معلولا لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه اي مستبد
بصيغته لا يفتقر الى صدر الكلام بمنزلة سائر النصوص والاصل في سائر النصوص التعليل
اذ المراد من التعليل هو ان يكون النص معقول المعنى والعقل حجة من حجج الله تعالى كالنص
وكان الاصل فيها الموافقة لا التناقض لان ذلك من امارات الجهل تعالى الله عن ذلك ولهذا قال
رحمه الله وهو الظاهر اي احتمال التعليل هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل واذا كان
كذلك فيصح تعليل دليل الخصوص نص قائم بنفسه ولا يدرى بعد التعليل ان حكم الخصوص الى
اي مقدار يتعدى واي القدر من الباقي صار مستثنى اي مخرجا فصار بمنزلة جهالة المخصوص
وانما توجب جهالة في الباقي فلم يصلح حجة وقوله نص قائم بنفسه احتراز عن الاستثناء فانه لا يحتمل
التعليل لمشابهته بالاتفاق لكونه غير قائم بنفسه لافتقاره الى صدر الكلام ودفع لتوهم
من توهم ان دليل الخصوص لا يحتمل التعليل لشبهه بالاستثناء في الحكم وكذا احتج الكرخي رحمه
الله بان ماهية العموم تقتضي الاستيعاب والاستغراق وبعد الخصوص لا يبقى على حقيقتها فلا
تصلح حجة وقوله نص وجه القول الثاني ان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء كما سبق تقريره فاذا
كان هو مجهولا فعلى ما قلنا اي في وجه الكرخي رحمه الله يعني اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة
في الباقي كالمستثنى المجهول واذا صار الباقي مجهولا لم يصلح حجة واذا كان المخصوص معلوما بقي العام المخصوص
موجبا حكمه في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا من ان دليل الخصوص تبين ان المخصوص لم يدخل

فيما وراء الخصوص لكونه غير متعرض له لان
تحت المراد كالاستثناء واذا كان كذلك فلا يوثر دليل الخصوص فيما وراء الخصوص لكونه غير متعرض له لان
الاستثناء لا يحتمل التعليل لكون المستثنى معدوما على معنى انه لم يكن مرادا من صدر الكلام والمعدوم
لا يعلل اذ التعليل شيء والعدم ليس بشيء فلا يعلل هو به فكذا دليل الخصوص لا يحتمل التعليل فلا يوثر
فيما وراء الخصوص فيبقى العام في الباقي حجة موجبة قطعا كما كان قبل الخصوص قال رحمه الله
وجه القول الاخير الى قوله معارض للاول اقول وجه القول الثالث ان دليل الخصوص
مستقل بنفسه لكونه كلاما مبتدا بصيغة على حدة يتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه
ولهذا لو تراخى دليل الخصوص كان ناسخا وهذا دليل على استقلاله ولما كان مستقلا سقط بنفسه
اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للمعلوم وهو العام الموجب لحكم فيما تناوله
قطعا واذا كان كذلك سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان بخلاف الاستثناء لانه وصف
وصف قائم بصدر الكلام من حيث انه لا يعقل انفكاك الاستثناء من صدر الكلام كما لا يعقل
انفكاك الوصف من الموصوف من حيث انه وصف والجهالة اذا قامت بذات تصير تلك الذات
مجهولة واذا كان كذلك سقط دليل الخصوص فانه قائم بنفسه معارض للاول اي العام غير
متصل بالعام اتصال الاستثناء بصدر الكلام ولهذا يجوز انفكاكه عن العام صيغة وافادة
فلا توجب جهالته جهالة ما لم يتصل به وهو العام لان قيام الصفة بذات لا يوجب اتصاف ذات
اخرى بتلك الصفة التي لم تقم هي بها فيسقط دليل الخصوص لجهالته دون العام هذا اذا كان
دليل الخصوص مجهولا اما اذا كان معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص موجبا قطعا لا في محل
الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه فلم يكن العام موجبا في محل الخصوص
قال رحمه الله ودليل ما قلنا الى قوله فلم يصح ان يعارضه القياس اقول
دليل ما قال علماؤنا رحمهم الله ان العام يبقى حجة بعد الخصوص هو ان دليل الخصوص يشبه
الاستثناء بسبب حكمه وهو البيان لما سبق ان دليل الخصوص يبين ان دليل الخصوص يبين ان
المخصوص لم يدخل في جملة العام المخصوص لانه يرفع حكمه بعد الثبوت كما ان الاستثناء يبين ان
المستثنى لم يدخل في جملة المستثنى منه الا ترى ان دليل الخصوص لا يكون الا مقارنا للعام اذ لو
كان طاريا لكان نسخا لا خصوصا كما ان الاستثناء لا يصح الا مقارنا للمستثنى منه ويشبه
دليل الخصوص لا يصح الا مقارنا للمستثنى ويشبه دليل الخصوص الناسخ بسبب صيغته
لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم صيغة العام كما ان الناسخ
نص قائم بنفسه منفصل عن المنسوخ واذا كان كذلك فلم يجز الحاق دليل الخصوص بالاستثناء
او بالناسخ بعينه لانه ترجيح من غير مرجح بل وجب اعتبار دليل الخصوص في كل باب اي

في كل اي في كل نوع من الخصوص المعلوم والمجهول بنظيره من الاستثناء والنسخ كما هو الاصل في الذي
تردد بين الشيئين واخذ حظا معتبرا من كل منهما فانه يعتبر بهما كالقسم لما كان يماثلهما من وجه بالحقنا من وجه اعتبرناه
فاخذ حكما منهما فكذلك ههنا فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في المستثنى منه فسقط حكم
العموم باعتبار هذا الشبه وسقط دليل الخصوص في نفسه اذا كان مجهولا اذا اعتبر شبهه بالنسخ فان
الناسخ اذا كان مجهولا لا يثبت النسخ به بل يسقط ويبقى النص الاول موجبا للحكم قطعا فكذلك دليل
الخصوص اذا كان مجهولا يسقط هو ويبقى العام موجبا قطعا كما كان لان حكم العام قائم بصيغته واذا كان دليل
الخصوص مشابها لكل واحد من الاستثناء والنسخ واحد الشبهين يسقط حكم العموم والاخر لا فصار دليل
اعتبار العموم وابطاله تشبيها اذ العلم يعتبر حكمه باعتبار شبه دليل الخصوص بالناسخ وسقط حكمه باعتبار
شبهه بالاستثناء وشابهتها اورثت الشك فلم نبطله اي العموم بالشك ونقول ان العام لم يبق موجبا
للعلم اعتبارا لشبه دليل الخصوص بالاستثناء المجهول وبقي موجبا للعمل اعتبارا للشبه بالناسخ عملا بالشبهين
او نقول فصار دليل اعتبار دليل الخصوص واهداره مشتبها لانه ساقط الشبه بالناسخ معتبر لشبهه بالاستثناء
١٤٢ فلم نبطله الى دليل العموم والى دليل الخصوص كما قررناه لكن الاوجه والاولى انصرافه الى دليل العموم
لان الكلام وقع فيه اذ قوله فلم نبطله بالشك انما وقع في مقابلة قول الكرخي رحمه الله ان العام المخصوص لا يبقى
حجة اصلا فلذلك قدمناه في التحرير والتقرير ولذا قوله فصار الدليل محتملا دليل العموم والخصوص
كما سبق بيانه هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولا وكذلك اذا كان معلوما لانه يحتمل التعليل لكونه نصا قائما
بنفسه وعلى احتمال التعليل يصير ما خرج بالتعليل من افراد العام مخصوصا ايضا من جملة العام بالتعليل كان
المخصوص بالتعليل لم يدخل تحت افراد العام الا على سبيل المعارضة للنص اي للنص العام وبهذا احترز عن الناسخ
فانه يرد على سبيل المعارضة للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام لانه لبيان ان المخصوص لم
يدخل في جملة افراد العام في حق الارادة فكذلك التعليل بيان لذلك واذا كان كذلك فيصير الخارج بالتعليل
مخصوصا من جملة العام كانه لم يدخل لانه صار مخصوصا على سبيل المعارضة اولا انه دخل على سبيل المعارضة للنص
العام اذ العلة فرع النص فلا تصلح ان تكون معارضة له واذا كان كذلك فوجب العمل بالتعليل الخالي عن معارضته
النص فيصير قد تناوله النص العام مجهولا لانه لا يدري اي القدر صار مخصوصا فاشبه دليل الخصوص اذا كان
مجهولا واوجب خروج العام من ان يكون حجة فيما وراء المخصوص لجهالته فان قيل قد ثبت ان دليل الخصوص يشبه
الاستثناء بحكمه ويشبه دليل النسخ بصيغته وكل واحد من الاستثناء والناسخ لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل
الخصوص كما لا يعلل الاستثناء والناسخ كما قلنا لما كان دليل الخصوص متعديا قائما بنفسه خرج عن ان يكون
استثناء ولما كان لا يرد الا مقارنا خرج عن ان يكون ناسخا فصار شيئا اخر سواهما فعلل لهذا وان لم يعلل الناسخ

والمستثنى لان عدم جواز التعليل فيهما باعتبار معنى اخص بهما وهو كون المستثنى غير قايم بنفسه
او كونه معدوما في الحكم والعدم لا يعلل وكون الناسخ معارضا للنص والتعليل على وجه المعارضة لا يصح
وفقدان المانعان غير موجود في دليل الخصوص فيعلل لسائر النصوص ونظير هذا الصنيع قول علماونا
رحمهم الله في اثبات السببية لوقت الصلاة لان الاداء اختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد بالتعجيل فان
قايل لا يصح اثبات السببية بهذين الوصفين لان في الوصف الاول مشاركة بالظرف لان الاداء لا يختلف
باختلاف الظرف حتى اوجب كراهية الصلاة في الارض المغصوبة وفي مكان يقرب النجاسة وعند احمرار
الشمس وفي الوصف الثاني مشاركة بالشرط لان المشروط يفسد قبل وجود الشرط كالصلاة قبل الوضوء
فعلم بهذا ان هذين الوصفين لا يدلان على السببية قلنا لما اجتمع هنا ان الوصفان المتغايران في وقت
الصلاة صار شيئا اخر سواهما فيثبت له وصف سوى وصف الشرطية والظرفية فانه بالوصف الاول
خرج عن مشابهة الشرط اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فان الصلاة بالوضوء غير المنوي
كالصلاة بالوضوء المنوي وبالوصف الثاني خرج عن مشابهة الظرف لان الاداء المحصل في الوقت يكون
موديا فلا يتصور فيه قبل وبعد فصار شيئا اخر وهو كونه سببا يوضحه ان للظرف وصفين احدهما انه ينفصل
عن المظروف وما ينهيا ان صفة الظروف تختلف باختلاف صفة الظرف وكذلك للشرط وصفان احدهما فوت
الاداء عند فوت الشرط وثانيهما فساد تعجيل المشروط قبل وجود الشرط فاجتمع ههنا للوقت احد وصفي
الظرف وهو اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت واحد وصفي الشرط وهو فساد تعجيل المشروط
قبل وجود الشرط فاورث ذلك الاصل للوقت وصفا اخر سواهما وهو السببية لخروجه عن كل واحد
منهما بوصف المفارقة عن الاخر ونظير هذا ايضا ما قال ابو حنيفة رحمه الله في تقسيم الديون بقوي
وضعيف ووسط فلما اخذ الوسط احد وصفي القوي واحد وصفي الضعيف حصل له حكم اخر سواهما
اما الدين القوي فهو بدل مال التجارة كثمن عروض التجارة والدين الوسط هو بدل مال ليس للتجارة
كثمن ثياب البذلة والمهنة وعبيد الخدمة والدين الضعيف هو بدل ما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع
وبدل الصلح عن دم العمد وبدل الكتابة والسعاية ففي الدين القوي يلزم بعد قبض اربعين درهما
درهم وفي الدين الوسط يلزم بعد قبض مايتي درهم خمسة دراهم وفي الدين الضعيف يلزم بعد قبض
مايتي درهم خمسة دراهم اذا حال الحول عنده فكان للدين القوي وصفان كونه بدل مال وكون ذلك
المال مال التجارة وللضعيف عدم ذينك الوصفين جميعا فشابه الوسط القوي باعتبار انه بدل المال
وشابه الضعيف باعتبار انه ليس بمال التجارة فثبت له حكم بين الحكمين حتى اشترط قبض النصاب اعتبارا
بالضعيف ولم يشترط حولان الحول اعتبارا بالقوي عملا بالشبهين قوله هذا على اعتبار صيغة النص
اي هذا الذي ذكرناه من اشكال دليل الخصوص من حيث الحكم شبيه بالاستثناء لان الاستثناء تكلم بالباقي

بعد الثنا

صدر الكلام

السابع عشر من الكمل شرح البزدوي

بعد الثنيا فلم يكن موجبا مقدار المستثنى فكان المستثنى عدما لانه ليس بمراد من صدر الكلام
او لكونه معدوما بالعدم الاصلي والعدم لا يعلل لان التعليل انما يكون لتعدية الحكم الثابت في الاصل
الى الفرع والعدم لا يتصور تعديته لكونه نفيا محضا والتعدية انما يكون للموجود وقيل لان التعليل امر
وجودي فلا يرد على العدم وقيل لان العلة لا تخلو من ان يكون وجودية او عدمية فان كانت وجودية
فلا يمكن اضافة العدم اليها لان العدم سابق على وجودها ولان العدم نفي محض على ما عرف في الكلام
فيستحيل اسناده الى المؤثر وان كانت عدمية فكذلك لا يمكن الاضافة اذ العدم لا يستحق العدم فان
قيل علة العدم عدم العلة قلنا ليس كذلك لان العلية صفة وجودية ومحال ان يكون العدم موصوفا
بالصفة الوجودية وكذلك المعلولية صفة ثبوتية فاستحال كون المعدوم معلولا لاستحالة قيام الموجود
بالمعدوم فكان العدم لا يعلل ولا يعلل به واذا كان كذلك فدخلت الشبهة ايضا باعتبار كون دليل
الخصوص معلوما كما دخلت باعتبار كون دليل الخصوص مجهولا ثم اعتبار دليل الخصوص بالاستثناء لا يوجب شبهة | كونه
في العام لانه لما لم يعلل دليل الخصوص التعليل بل العام بقي موجبا للشبهة بالاستثناء ولم يبق موجبا قطعا
للشبهة بالناسخ عملا بالشبهين وهذا خلاف الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص اذ الحكم | ١٤٣
فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل اي يرفع الحكم على طريق المعارضة للمنسوخ لا على
سبيل بيان ان المنسوخ لم يدخل تحت صيغة النص الذي صار بعضه منسوخا واذا كان عمل الناسخ
على طريق المعارضة تصير العلة الى التعليل معارضا للنص العام الذي نسخ بعضه ان صح تعليل الناسخ
فانه لا يجوز اذ شرط التعليل ان لا يكون هو معارضا للنص واذا كان كذلك لم يصح تعليل الناسخ
والحق بما لا يحتمل التعليل اصلا فلم يتغير ما بقي من النص المنسوخ بعضه عما كان عليه وهو كونه موجبا
للقطع وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا يتغير لانه لا يناسب المدعي لان احتمال التعليل
يوجب التغير فلا يصلح دليلا لعدم التغير بل المراد ان احتمال التعليل في النسخ لا يوجب التغير
فيما بقي لان العلة لو صحت ههنا لكانت معارضة للنص العام الى اخر ما سبق تقريره فاما ههنا اي في دليل
الخصوص فان التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لا يدخل تحت حكم العام
فلا يصير التعليل حينئذ معارضا للنص فيعتبر احتمال التعليل فيه واذا ثبت ذلك الاحتمال
اوجب ذلك شبهة فيما بقي فلم تخرج العام عن دلالته بالشك والاحتمال وصار الدليل اي العام
الذي خص منه البعض مشكوكا باصله وخرج عن ان يكون قطعا فاشبه دليل القياس اي الدليل الذي
هو القياس من حيث ان الشبهة تمكنت في اصله والاحتمال بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه تعين اصله
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فكان هو اقوى من القياس
فلم يصح ان يكون القياس معارضا له قال رحمه الله ونظير هذه الجملة الى قوله فصار هذا من قسم

١٧

والناسخ

دليل النسخ اقول ـــــ نظير الجملة التي سبق ذكرها وهي الاستثناء ودليل الخصوص من الفروع
ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد وجمع بينهما بثمن واحد او الى حي وميت اي الى شاة ذكية وميتة او الى خل
وخمر فالبيع باطل فيهما بالاتفاق لان احد المبيعين وهو الحر او الميتة او الخمر لم يدخل تحت عقد البيع اصلا
لعدم محلية للبيع فبقي الاخر وهو العبد او الذكية او الخل وحده بحصته من الثمن ابتداء اذا قسم على المبيعين
والبيع بالحصة ابتداء لا يصح كما اذا قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسمت على قيمته
وعلى قيمة هذا العبد الاخر لان الحصة مجهولة وجهالة الثمن تمنع جواز البيع وكذلك اذا قال بعت منك هذين
العبدين بالف درهم الا هذا اي هذا العبد بحصته من الالف انه باطل لانه امتنع دخول المستثنى
تحت العقد بواسطة الاستثناء فكان بيعا بالحصة ابتداء اما اذا سمى لكل واحد منهما ثمنا فكذلك الجواب
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد بما سمي بمقابلته لان احدهما منفصل عن الاخر في البيع
ابتداء وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في الاخر لان تاثيره في العقد على الاخر اما باعتبار التبعية
واحدهما ليس بتبع للاخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك اذا كان كل واحد منهما منفصلا عن الاخر في العقد
الا ترى انه لو هلك احدهما قبل التسليم بقي العقد في الاخر وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع البائع بينهما في
الايجاب شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر بدليل ان المشتري لا يملك العقد
في احدهما دون الاخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط
الفاسد فصارت هذه الجملة اي التي ذكرت الان نظير الاستثناء لان الاستثناء جعل الكلام عبارة
عما وراء المستثنى حكما وان احد المبيعين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت عقد البيع اصلا واذا باع عبدين
فمات احدهما قبل التسليم او استحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي
منهما دخل في البيع باعتبار قيام صفة المالية والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه
فصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بقاء لا ابتداء اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما لتعذر
التسليم بهلاك وانه يجوز اذ الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة بخلاف الجهالة المقارنة وكذلك المدبر
والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود في المدبر والمكاتب
وانما امتنع حكم البيع في حقهما صيانة لحقهما وهو حق العتق الثابت لهما فصار ذلك بمنزلة مال واستحقه غيره
بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم يوضحه ان بيع المدبر ليس
بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه جائز وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر
نفذ قضاؤه وكذلك المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين
واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد بحصته بقاء لا ابتداء الامر وكذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند
علمائنا الثلاثة رحمهم الله لان بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه

عند ابي حنيفة

وابي يوسف رح

عند ابي حنيفة رحمهما الله وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط
فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي
ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ قال ـــــ رحمه الله ونظير دليل الخصوص الى اخر الباب
اقول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كما لم يكن فيه خيار الشرط
وفي حق الحكم كانه لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار دخل في الحكم دون السبب لما سيأتي
في موضعه ولهذا اذا سقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب
واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبائع ثم سقط خياره لم ينفذ العتق اعتبارا للحكم وعلى هذا قال
في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار
منهما ويسمي ثمنه اي يفصله فاما اذا اجمل الثمن اي لم يفصله ولم يعين الذي فيه الخيار من العبدين او عين احدهما
ولم يعين الاخر اي عين الذي فيه الخيار ولم يفصل الثمن او لم يعين الذي فيه الخيار وفصل الثمن فانه لم
يجز البيع وهي ثلاث صور كما ذكرنا وذلك لان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتداء
١٤٤ في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء الحصة
فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان تناولا لها بصفة الصحة لكن دليل الصحة لا بد له من انتفاء
دليل الفساد وقد وجد ههنا ذلك وهو اعتبار جانب الحكم فيفسد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع
الدخول في الايجاب الى اخره بيان ان البيع بشرط الخيار نظير دليل الخصوص وذلك لان شرط الخيار لا يمنع
الدخول في الايجاب اي في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك فصار شرط الخيار في السبب
نظير دليل النسخ لكون الخيار غير مانع دخول العبدين تحت الايجاب كما ان الناسخ لا يمنع الحكم الداخل تحت
لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الملك كما ان
الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه واذا كان كذلك فقيل لا بد من اعلام الثمن والمبيع
اي تعيينهما لجواز البيع اعتبارا لشبه شرط الخيار بالاستثناء لان الخيار لما منع من دخول المبيع في الحكم كان
المبيع واحدا لا بعينه فيما سبق من مسألة الزيادات وحينئذ لا بد من اعلامه وتعيين ثمنه بمنزلة الحر
والعبد فانه اذا جمع بينهما وباعهما لا بد ان يعين الثمن والمبيع لجواز البيع عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ويحتمل ان يكون قوله بمنزلة الحر والعبد متعلقا بقوله وفي الحكم نظير الاستثناء
فيكون ذكره لتحقيق نظير الاستثناء لما سبق ان الحر ليس بمحل للبيع فلا يدخل تحت العقد اصلا
كما ان المستثنى لا يدخل تحت حكم المستثنى منه واذا وجد تعيين المبيع واعلام حصته من الثمن صح
البيع اعتبارا لشبه شرط الخيار لان الخيار داخل في السبب فلا يكون اشتراط قبول الذي فيه الخيار كاشتراط
قبول غير المبيع في البيع فلا يفسد البيع بخلاف الحر والعبد وما شابه ذلك كالحي والميت والخل والخمر

في قول ابي حنيفة رحمه الله فانه لا ينعقد البيع في العبد والحي والخل عنده لانه يعتبر اشتراط قبول
العقد في الخمر وامثاله شرطا فاسدا في الاخر وهو العبد واشباهه وان عين الثمن لان الخمر لا يدخل تحت الايجاب
عين الثمن اولم يعين فكان ذلك اشتراط قبول غير المبيع في البيع وانه شرط فاسد يفسد به البيع ولانه بيع
بالحصة ابتدا لان الخمر لا يدخل تحت العقد اصلاً وكذا اخواته والبيع بالحصة ابتدا فاسد لما مر بخلاف اشتراط صح
قبول العقد فيما فيه الخيار فانه ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار منعقد صحيحا من حيث السبب
فكان العقد في الاخر لازما كما اذا جمع بين قن ومدبر في البيع فان العقد في القن يكون لازما فان قيل ما فيه
الخيار لما كان داخلا في العقد صيغة وجب ان يصح البيع فيما ضم اليه وان لم يعين الثمن كما في المدبر فانه
يصح العقد فيما ضم اليه وان لم يعين الثمن لانه صار بيعا بالحصة بقا فكذا هنا قلنا شرط الخيار وان دخل
على الحكم لان العقد انما يعقد لحكمه وههنا قد انعدم الحكم بنص قايم وهو شرط الخيار فلم يبق للعقد تاثير
في حق الحكم بهذا النص واذا لم يظهر انعقاد العقد في حق الحكم بنص قايم امتنع عمل العقد فصار كبيع الحر فانه
امتنع عمل العقد فصار كبيع الحر فانه امتنع عمله لعدم المحل فصار بيعا بالحصة ابتدا كما في الحر بخلاف المدبر واذا
انعقد العقد في حق الحكم جهل ثمن الباقي الا انه كانت جهالة طارية وانها لا تمنع صحة العقد فصار هذا
المجموع الذي ذكرنا نظير الاستثنا والنسخ ودليل الخصوص ما اذا باع عبدا بشرط الخيار قال
رحمه الله باب — الفاظ العموم الى قوله لكل قسم يتناوله اقول لما ذكر رحمه الله ماهية
العام لغة وشرعا ثم ذكر احكامه ثم ذكر احكامه من انه يفيد القطع او غيره وما اختلف فيه قبل الخصوص
وبعده شرع في ذكر الالفاظ التي يحصل بها العموم فقال الفاظ العموم قسمان عام بصيغته اي
بلفظه ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما القسم الاول فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء
والمسلمين والمسلمات ونحو ذلك اي اذا عري عن لام التعريف وعن الاضافة كرجال ونساء ونحو
ذلك بدليل قوله بعد ذلك وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة الى اخره
وبان الاختلاف في الجمع المنكر وهذا عند علمائنا رحمهم الله ومن تابعهم كالجبائي وغيره وذهب غيرهم
من الاصوليين الى ان الجمع المنكر ليس بعام احتج القائلون فيه بالعموم بوجوه الاول ان صيغة
الجمع المنكر موضوعة للجمع لغة يقول رجال ثلاثة والف فصاعدا وكذا معناه موضوع للجمع وذلك الجمع
المنكر شامل لكل ما يطلق عليه اسم الجمع واد في الجمع اي الجمع المنكر ثلاثة صرح بذلك محمد رحمه الله في السير
الكبير ولهذا انا لو قيل قال لفلان علي دراهم الا انه يبين اكثر من ذلك فصار هذا الاسم اي اسم الجمع المنكر
عاما متناولا لكل جمع ما يطلق هو عليه كعبيد فانها عامة في الرجال الموقوف وكنسا في الاناث غير ان الثلاثة
اقل ما يتناوله هذا الجمع فصار هو اولى بها للتيقن ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبيدا فعلي كذا او
ان تزوجت نسا ان ذلك الكلام او الجمع يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ان ادنى الجمع ثلاثة والكلمة عامة

اي كلمة العموم تعم ما يتناوله صيغة العموم كالعبيد فان لها افرادا نحو الثلاثة والاربعة وغيرها
ادنى كل واحده منها يقع اسم عبيد فيتناوله اسم عبيد الاربعة كتناوله الثلاثة فان قيل صح انتزاع الجمع
المنكر من الجمع المعرف فانه يقال رجال من الرجال دون العكس والمنتزع منه اكثر من المنتزع
فكان المعرف شاملا للجميع ما ينطلق عليه دون المنكر فكان المنكر اسم الجمع وهو يوجد في الثلاثة
ولا وجه للحمل على الكل قلنا قد ثبت بما سبق ان الجمع المنكر موضوع للجمع ومعنى الجمع ثابت
في الثلاثة وفي كل آحاد الجمع فكان شاملا للكل لشمول معناه واما اذا انتزع هو من الجمع المعرف
فقد حمل على بعض وجه عملا بما ذكرناه من الدليل الوجه الثاني ان اطلاق الجمع المنكر على كل يصح
فحمل على استغراق الجميع حمل على جميع حقايقه فكان اولى بخلاف نحو رجل فانه لا يصح اطلاقه
على الجميع الوجه الثالث ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وانه منتف
بالاتفاق واحتج من قال ان الجمع المنكر ليس بعام بوجهين الاول القطع بان رجالا في
المجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على البدل فكذلك رجال حقيقة لكل
١٤٥ جمع على البدل والجواب المنع من ان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان وسنده صحة اطلاق
الجمع المنكر على كل الجموع بطريق الاستغراق كما يقال رجال الف فصاعدا وعدم صحة اطلاق رجل
على الجميع بصفة الاستغراق الوجه الثاني انه لو قال عندي لفلان عبيد صح تفسيره باقل
الجمع ولو كان للعموم لما صح تفسيره بذلك لان صيغة العموم لم توضع لاقل الجمع والجواب ان
تفسيره باقل الجمع لكونه متيقنا به اذ هو اقل ما تناوله هذا الجمع لا لكون صيغة العموم موضوعة
له بدليل صحة وقوع هذا الجمع على ورا الثلاثة كما سبق بيانه قال رحمه الله وقد
يصير هذا النوع مجازا عن الجنس الى قوله على احتمال الكل اقول — ان النوع
الاول من الفاظ العموم وهو العام بصيغته ومعناه قد يصير مجازا عن الجنس اذا دخله
لام التعريف لان لام التعريف للعهد في الاصل تحقيقا بان تقدم منكر صريحا نحو
جاني رجل فقال الرجل كذا وكقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
او تقديرا اما بان تقدمه منكر تقديرا كقولك انطلق رجل الى موضع كذا والمنطلق قد وجد
بان تقدم منطلق تقديرا الدلالة انطلق عليه ولا عهد في اقسام الجموع كالثلاثة والاربعة وغيرها لكون
اللام تعريفا لها تحقيقا او تقديرا اذ لم يوجد جمع في الجموع اولى من غيره بان يكون معروفا معهودا بحرف
اليه فجعل الجمع للجنس مجازا ليستقيم تعريف اللام فيه لانه حينئذ يتناول المعهود من ذلك الجنس وفي
الجنس معنى الجمع ايضا اذ في كل جنس يوجد معنى الجمع ولا يوجد معنى الجنس في الجمع اصلا وكذلك لان الجنس
اذا اريد به الكل يوجد فيه معنى الجمع وهو الثلث فصاعدا فكان معنى الجمع في الجنس هذا من كل

من كل وجه واذا اريد بالجنس الجمع لا يوجد فيه معنى الجنس اصلاً اذ الجنس ما يتناول الواحد ويحتمل الكل
وان ذلك غير موجود في الجمع لان الجمع لا يتناول الواحد اصلا بطريق الحقيقة عند الجمهور فلا يكون معنى الجنس
على هذا التقدير موجوداً في الجمع فعلم بهذا ان معنى الجنس فائت واما معنى الجمع فمراد من الجنس من كل وجه واذا كان
كذلك فكان في جعل الجمع عبارة عن الجنس اذا دخل عليه لام التعريف عمل بالوصفين اي بوصف تعريف
العهد اذ كل جنس معهود وبوصف الجمعية ولو حمل الجمع على حقيقته بطل حكم اللام اصلا وهو العهد فصار
حمل الجمع المعرف على الجنس اولى اعتباراً للوصفين المذكورين وحينئذ يتناول الواحد ويحتمل الكل ويويده
قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي من بعد التسع فان عدم الحل هنا لا يختص بجميع النساء لكون الحكم في
الواحدة كالحكم في الجمع وقال اصحابنا رحمهم فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد او كلمت
الناس فامراته طالق ان ما ذكر من الجموع المعرفة يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا ان الجمع المعرف صار عبارة
عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على ذلك الواحد كل الجنس لانه يراد به نفس الماهية
وهي واحدة الا انها في الخارج يتكثر ثم تلك الماهية توجد في كل فرد من الافراد والاشخاص الا ترى انه اي ان الشان
والامر لولا غير الواحد من الافراد لكان الواحد كل الجنس فان ادم صلى الله عليه وسلم كان وحده كل جنس الرجال
في الخارج وحوى رحمها الله كانت وحدها كل جنس النساء في الخارج كما يقال كل شكل مربع اذا لم يوجد في
الخارج من الاشكال الا المربع واذا كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منها فلا يسقط هذه الحقيقة الجنسية
وتعتبر بسبب مزاحمة الكثير فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع على معنى ان الجنس يتناول الواحد فصاعدا
كما ان الجمع يتناول الثلاثة فصاعدا وصار ما ذكرنا من الجمع المعرف مثل من حلف لا يشرب الماء في حق الحكم فانه يقع
الحلف على القليل من الماء على احتمال كله ولهذا اذا نوى الكل يصح ولا يحنث قط ويدين قضاء لانه نوى حقيقة
كلامه بخلاف ما اذا نوى التخصيص في لفظ العام فانه لا يدين قضاء فان قيل لو صار الجمع المعرف باللام
حينئذ لصار كالفرد المعرف باللام وليس كذلك فانه يصح ان يقال جاني الرجال كلهم ولا يصح جاني الرجل كلهم قلنا كلهم
لا نسلم انه لا يصح ولا يحسن في اللفظ اذ اللفظ الرجل فرد حقيقة وكلهم تاكيد للجمع فلذلك لم يستحسن اعتباراً
للفظ لكنه اعتبار احسن على اعتبار المعنى لانه عام والعبرة للمعاني دون الالفاظ او نقول لفظ كلهم تاكيد
لذي اجزاء يصح افتراقها حسا او حكما والرجال ذات اجزاء لفظا ومعنى بحسب الحقيقة فحسن تاكيدها بلفظ
كلهم بخلاف الرجل فانه وان كان ذا اجزاء لكنه معنى لا لفظا لكونه مفردا للفظ حقيقة فلا يحسن تاكيده بكلهم قال
رحمه الله اما العام بمعناه دون صيغته الى قوله فعلى انه الجمع كرهط وقوم ونحو ذلك كطائفة وجماعة فلفظ رهط
وقوم كلفظ زيد وعمرو في الافراد ومعناها جمع كرجال ونساء كالطير فانه اسم للجمع وحمر واحمرة جمع حمار
ولما كان رهط ونحوه فرداً بصيغته عاما بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا وذكر في الصحاح الرهط ما دون
العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم الرجال دون النساء بخلاف الطائفة فانها اسم
الواحد

للواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اي ان
الطائفة وفي بعض النسخ ان ما ذكر وهو الطائفة تقع على الواحد فصاعدا وقال قتادة رحمه الله في قوله تعالى
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين انها الواحد فصاعدا وذلك لان الطائفة نعت فرد وهو الطائف صار
مزادة حينئذ بعلامة الجماعة فان التاء لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية اذ الطائفة في اصلها نعت المراة الواحدة من طاف
يطوف كالقائمة والقاعدة لكن الجماعة مرادة هنا بالاجماع فتعين ان يكون التاء علامة للجماعة فان كل جمع مونث
وعلامتها التاء وقد وجدت في الطائفة فتكون للجماعة قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله ويحتمل ان
يكون المراد بعلامة الجماعة علامة الجمع فان التاء لتاكيد معنى الجمع كالحجارة على ما صرح في المفصل ولما اجتمع
في الطائفة دليلان الفردية للنعت والجمعية للتاء حملناها على الجنس لكون عملا بهما اذ الاصل في تعارض الادلة
وهو الجمع ولكون الطائفة تتناول الواحد فصاعدا افردها المصنف رحمه الله بالذكر حيث قال ونحو ذلك كالطائفة
ينطلقان الطائفة ولم يدخلها في القوم والرهط لكونهما ينطلقان على الثلاثة فصاعدا فان قيل لما كان لفظ الرهط
مفردا او معناه جمعا كالطائفة حيث اجتمعت فيها علامة فرد وجماعة كما مر ذكره ينبغي ان يتناول هو
الواحد فصاعدا كالطائفة قلنا اجتمع في لفظ الطائفة علامتان ولم يجتمع في لفظ رهط تلك فافترقا
١٤٦ ولئن سلمنا انه اجتمع في نحو لفظ رهط جاذبان جاذب يجذب الى اللفظ وجاذب يجذب الى المعنى وهو
الجماعة للجمع بينهما ويجعل هو للجنس دفعا للتعارض لانا نقول لو جعلنا للجنس لغا معنى الجماعة اصلا
لان في الجنسية لا حاجة الى الجماعة كذا قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قال
رحمه الله ومن ذلك كلمة من الى قوله ولم يوجد اولا من العام بمعناه دون صيغته كلمة من فانها
تحتمل العموم لكونها عامة المعنى الا ترى انه اذا قيل من في الدار صح في جوابه فلان وفلان وفلان وتحتمل
الخصوص لكونها مفردة اللفظ ولهذا صح في جواب من قال من انت انا فلان قال الله تعالى ومن يقنت
منكن لله ورسوله وتعمل صالحا الاية ثم احتمالها العموم انما يكون اذا وصلت بغير المعهود فاما اذا وصلت
بالمعهود فانها للخصوص والاصل فيها العموم قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال صلى الله عليه
بضم النون وسلم يوم فتح مكة من دخل دار ابي سفيان فهو امن قال ثابت البناني رحمه الله انما قال صلى الله عليه وسلم
هذا لانه كان عليه السلام اذا اوذي بمكة فدخل دار ابي سفيان امن ثم الخصوص انما هو بعارض قال الله
تعالى ومنهم من يستمعون اليك فانه اخبار عن قوم معهودين ينظرون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى هذا الاصل وهو ان كلمة من للعموم بحسب الاصل قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبيده من شاء من
عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا لان كلمة من يقتضي العموم وقد اضاف المشية الى من دخلت
كلمة من بقوله شاء وشاء وصف عام فيتم كلمة من بعموم الوصف نعم العتق ترجيحا لجانب المعنى وجانب كلمة

اي كما تعم بعموم الصفة لما ان الكلمة الموضوعة للخصوص وهذا بالاتفاق
من غير تمييز الجنس وتعيينه ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله فيما
بقوله لا اكلم رجلا كوفيا يعم ما هو الموضوع للعموم من حيث المعنى بالطريق الاولى
اذا دخلت المشية وغيرها من الافعال صفة للمخاطب هل تبقى كلمة من على عمومها ام لا فذهب ابو حنيفة
رحمه الله الى انه يعمل بالتعميم والتبعيض لانها لم تبق على عمومها بان هذا فيما اذا قال لغيره من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى انها تبقى على عمومها فللمأمور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من تعم العبيد وكلمة
من لتمييز عبيده من غيرهم وهم المكاتبون والاماء كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان من فيه للبيان تمايز
وتمييز الاوثان واضافة المشية الى الخاص وهو المخاطب لا تغير العموم الثابت بكلمة من كما في قوله تعالى فأذن
لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء منهن وقال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى
جمع بين كلمة التعميم وكلمة التبعيض فان من للتعميم ومن للتبعيض حقيقة فصار امر المولى متناولا بعضا
عاما اعتبارا لمعنى الخصوص مع العموم من غير ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الترجيح يؤدي الى اهمال احدهما
وانه خلاف الاصل الذي هو الاعمال واذا قصر الامر بالاعتاق عن الكل بفرد واحد نظرا الى كلمة التبعيض
كان ذلك عملا بهما اي بكلمة التعميم والتبعيض وهذا الذي قلنا ان للمأمور ان يعتقهم الا واحدا منهم عمل بحقيقة بعد
التبعيض فان قيل ان قوله عبيدي جمع فتناول الثلاثة كما عرف فينبغي ان يعتق بعض الثلاثة عند ابي
حنيفة رحمه الله والثلاثة عندهما قلنا انما تتناول الجمع الثلاثة لكونها متيقنا بها ولم يدل دليل على ما وراءها
لكونه معلوما عدده اما ههنا قد دل الدليل على ارادة الجميع وهو اضافة المولى العبيد الى نفسه وبالاضافة
صار الجمع معلوم العدد فيعتق الجميع في المسألة الاولى عند الكل وكذا عندهما في المسألة الثانية وعنده يعتق
فيها الجميع الا واحدا عملا بكلمة التعميم والتبعيض من غير ترجيح وانما رجحنا التعميم في قوله تعالى فأذن
لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء منهن الى فيها من قرينة دالة على التعميم وهي قوله تعالى واستغفر لهم
الله وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن وكذلك قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض
نظرا الى كلمة التبعيض الا انه اي ان ذلك البعض موصوف بصفة عامة وهي المشية فيترجح فيه جانب
العموم فسقط الخصوص اي التبعيض بذلك الوصف العام بخلاف قوله من شئت من عبيدي عتقه
فان المشية قد اضيفت الى الخاص وهو المخاطب فيبقى معنى الخصوص فيه معتبرا مع العموم عنده
فيتناول بعضا عاما فان قيل ينبغي ان يعم الكل في هذه الصورة ايضا لان محل شبهة العتق عام وهو
العبيد قلنا الاعتبار في الصفة جهة الفاعل لا جهة المفعول المشية في قوله اعتق من عبيدي من
شئت عتقه خاصة باعتبار الثاني وهو المخاطب وان كانت عامة باعتبار المفعول والاعتبار للفاعل
لانه بمنزلة جزء الفعل والمفعول فضله وكذلك الضرب ونحوه والى هذا اشار القاضي فخر

الدين

الدين رحمه الله في الجامع الكبير ثم ان كلمة من تحتمل الخصوص لكونها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل
وعند الابهام يحتمل ان يراد بها الخصوص والوحدة وان يراد بها العموم والكثرة ولهذا لو قيل من في الدار
صح الجواب بكل من يعقل واحدا كان او جماعة ولا يصح الجواب عنه بالشاة والثوب ونحوهما ومثال
الخصوص في كلمة من ما قال محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل واحد فله نفله وان دخل اثنان معا فصاعدا لم يستحق واحد منهم شيئا من النفل لان الاول
اسم للفرد السابق فلما قرن لفظ الاول بكلمة من وهو تصريح بالخصوص دل ذلك على الخصوص وذلك لان
كلمة من تحتمل العموم والخصوص وكلمة الاول محكمة في الخصوص لانها اسم فرد سابق لا يشاركه غيره فلما
قرن بينهما حمل المحتمل على المحكم فكان بمنزلة من قال لفلان علي الف درهم وديعة لان كلمة الايجاب وهي
على تحتمل ايجاب الحفظ بكون المال وديعة عنده وتحتمل ايجاب المال في ذمته بسبب الدين وقوله وديعة
محكم في الايداع فكذلك ههنا واذا كان كذلك تعين بذلك جانب الخصوص وسقوط العموم فلم يجب النفل
الا لواحد سابق على الجماعة في الدخول ولم يوجد ذلك قال [illegible] رحمه الله وقسم اخر كلمة كل الى
١٤٧ قوله وصارت الخصوص اولا قسم اخر من العام بالمعنى دون الصيغة كلمة كل وهي للايجاب
الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت وقال انا كل شيء خلقناه
بقدر ومعنى الافراد ان يعتبر كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة كل منفردا كانه ليس معه
غيره وهذا معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هي اليه لغة لان كلمة كل صلة يتوصل بها الى الاشتمال
حتى لم تستعمل هي مفردة لخلوها عن الفائدة فلا يقال ابتداء كل جاء وانما يقال كلهم جاءوا لان الصلة
الحقيقية انما هي الحروف دون الاسماء وهذه الكلمة اسم حقيقة فلا تكون صلة حقيقة وانما هي
شابهت الصلة من حيث انها لا تستعمل مفردة كهي وقال الامام حسام الدين السغناقي رحمه الله كانها
صلة للذي اضيفت هي اليه كالنفس في قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما شبهها بالصلة لان
الصلة لا تستعمل بدون الموصول فكذلك كلمة كل لا تستعمل بدون ما اضيف اليه والمضاف اليه فيما ذكر
اليه اما لفظا او تقديرا وانما ذكر هذا لبيان ان المقصود هو المضاف اليه فلذلك اعتبر كل مسمى منفردا كان ليس
معه غيره ثم ان كلمة كل عند العموم تخالف كلمة من اذا كانت عامة في ايجاب الافراد فان كلمة كل توجب
عموما اعتبر فيه صفة الافراد وكلمة من توجب عموما لم تعتبر فيه ذلك والما اعتبر فيه صفة الاجتماع
ويظهر تفاوت ذلك في المسائل الاتية فاذا دخلت كلمة كل على النكرة اوجبت العموم فيها اي عموم
الافراد كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق فان كل امرأة يتزوجها تطلق على العموم لان اصلها ان
توجب العموم فيما دخلت به من الاسم ولهذا لا تصحب كلمة كل الافعال الا بصلة وهي ما فاذا وصلت هي
بذلك اوجبت حينئذ عموم الافعال وتعقبها الفعل دون الاسم فيقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل

واثما

كل للخصوص ايضا [illegible]

قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال الشاعر كلما قلت خلت خلا بمجلسنا بعث الله ثقيلا لجلس فعلى هذا اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوجها مرارا تطلق في كل مرة لان كلمة كلما تقتضي التكرار وعن الشيخ الامام الزاهد الصفار رحمه الله انه قال لفظ التكرار التي يتناطق بها الفقها في هذه الكلمة ليست على حقيقة معنى التكرار لان التكرار في العدد مرة بعد اخرى والفعل لا يحتمل ذلك كلان كلمة كل فانها لتعميم الاسما ولا يلزم من تعميم الاسما تعميم الافعال حتى لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة فطلقت ثم تزوج تلك المراة ثانيا لا تطلق بخلاف كلما تزوجت امراة فهي طالق وثبت العموم بكلمة كل على النكرا وجبت العموم احترازا عما اذا دخلت على المعرفة فانها توجب عموم الاجزا كقوله كل اكلت كل الرمان ولهذا قال في المنظومة مستودع كل المراد موجز ولم يقل كل مراد لانه لم يرد به كل فرد من افراد المراد من المسايل الخلافية ولهذا قالوا كل رمان ماكول صادق وكل الرمان ماكول كاذب لان قشره غير ماكول وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كل وكلمة من فيما قال محمد رحمه الله في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحق كل واحد منهم النفل كاملا على حياله اي انفراده لما قلنا ان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين على حياله كانه فرد ليس معه غيره وهو اول في حق الناس الذين تخلفوا ولم يدخلوه وهو اول ايضا من الشيع الذين دخلوا معه لانه لما اعتبر في نفسه كانه فرد ليس معه غيره كان هو اول ممن سواه فلذلك استحق النفل كاملا لان اسم الاولية تحقق في كل فرد منهم وفي كلمة من وجب اعتبار جميعهم لانها توجب العموم على اي وجه وجد من الاجتماع والافراد وقد وجد بصفة الاجتماع فوجب اعتباره واعتبار الجماعة تنافي الاولية اذا الاول هو الفرد السابق ولو دخلت العشرة فرادى على التعاقب في مسلة كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا كان النفل للاول خاصة لانه هو الاول من كل وجه من دخل بعد فان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره وهذا الوصف يتحقق في السابق من كل وجه دون من دخل بعده وكلمة كل تحتمل الخصوص فتسقط منها الاحاطة وصارت للخصوص قال رحمه الله ونسم اخر كلمة الجميع اي قوله اعني الكل اولا ثم اخر من العام معناه دون صيغته كلمة الجميع وانها مشاركل في انها توجب الاحاطة لكن على وجه الاجتماع دون الانفراد فصارت كلمة الجميع بسبب هذا المعنى وهو الايجاب على وجه الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين وهما كلمة من وكلمة كل لان كلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع ولا لصفة الانفراد بل على اي وجه يوجد العموم فيها يجب اعتباره وكلمة كل توجب الاحاطة على جهة الانفراد وتحتمل الاحاطة على صفة الاجتماع مجازا فتوكدهم بكلمة الجميع دفعا للتفرق وبيان ذلك القسم في قول محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله

١٤٨

من النفل كذا فدخل عشرة معا انهم مستحقون نفلا واحدا بينهم بالشركة لان كلمة الجميع للاحاطة على صفة الاجتماع وهم سابقون بالدخول على غيرهم فيصير النفل واجبا لهم كان قوله كل من دخل لان كلمة كل توجب الاحاطة على جهة الانفراد فيصير كل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقا على ساير الناس ممن لم يدخل فيستحق كل واحد نفلا على حدة فان دخلت العشرة فرادى كان النفل للاول لان كلمة الجميع تحتمل ان تستعار لمعنى كلمة الكل لكون كل منهما للعموم ولكن بصفة غير صفة صاحبها لما سبق ان كلا للاحاطة بصفة الافراد وجميعا بصفة الاجتماع فاتفقتا في صفة العموم والاحاطة فاستقامت الاستعارة عند تعذر العمل بالحقيقة وذلك لانهم اذا دخلوا على صفة الانفراد لم يتحقق كلمة الجميع وهو الاجتماع وقد دل الدليل على ارادة المجاز وهو ان الحال حال التشجيع اذ المراد من هذا الكلام الترغيب والتشجيع في دخول الحصن ومعنى التشجيع فيما اذا دخل واحد اشد واقوى فاستعيرت كلمة الجميع لكلمة كل لذلك فكان النفل الاول من العشرة كانه قوله كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فان قيل لم لا تستعار كلمة من لمعنى كلمة كل حين دخلوا فرادى بجامع معنى العموم قلنا لمانع مختص وهو ان كلمة من محتملة للخصوص وقد قرنت بلفظ الاول وهو محكم في الخاص السابق فكان المراد بها فردا سابقا على الحقيقة لا يشاركه غيره في الدخول فلم يجز استعارتها لكلمة كل لئلا ينتفي صفة الاولية بخلاف كلمة كل والجميع فان كلا منهما موضوعة لما ذكرنا من اعتبار معنى الافراد ومعنى الاجتماع فاول اسم الاول لمعنى يليق بموضوعها على ما ذكرناه واستعارة الجميع لمعنى الكل حين دخلوا افرادى تحقق ما ذكرنا ان الاول محكم في الفرد السابق وقد قرن بالجميع فكان ترجيح جانب المحكم اولى من جانب المحتمل وهو الجميع لانه يحتمل الخصوص فانه يجوز ان يذكر العام ويراد به الخاص فحصل مما ذكرنا ان كلمة كل للعموم على سبيل الافراد وكلمة جميع للعموم على سبيل الاجتماع وكلمة من على الاطلاق قال رحمه الله وقسم اخر كلمة ما الى قوله غير معلولة اي ان قسم اخر من العام معناه دون صيغته كلمة ما وهي عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل حتى اذا قيل ما في الدار استقام في جوابه شاة او فرس او كلب او حمار او نحو ذلك ولا يستقيم في جوابه رجل او امراة واذا قيل ما زيد صح في جوابه عالم او عاقل او طبيب وما شاكل ذلك الا ترى ان فرعون اللعين لما قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى اجناس الاجسام اعتقادا كاعتقاد جاهل لا نظر له وقال موسى عليه السلام رب السموات والارض اظهر اللعين التعجب من جوابه وتعجب من حوله من الجهلة وكانوا حاشيته وجلساءهم الاساورة وكانت الملوك خاصة فقال لهم الا تستمعون ان جوابه اي سالته عن حقيقته وهو يجيبني عن اوصافه ثم استهزا بموسى عليه السلام ونسبه الى الجنون فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وما علم الجاهل اللعين ان ما كان السوال عن الحقيقة والماهية والسوال عن الوصف يجري منه ما جرى ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيها الى النظر المودي الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقايق الممكنات وعلى ان الله سبحانه وتعالى عما سال الجاهل

واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه كما قال تعالى فائدة ويشتغل بما له

اللغو ومن شان الحكيم انه اذا سمع اللغو ان يعرض عنه ويشتغل بما هو مفيد وهو ان الصانع تعالى انما يعرف باثاره وصفاته

عنه الاية فلذلك اعرض موسى عليه السلام عن جواب اللغو واشتغل بما هو مفيد وهو ان الصانع تعالى انما يعرف بآياته وصفاته

وبالتامل في مصنوعاته وفي هذا بيان مكشوف ان اللعين اخطا في طلب المعرفة بالسؤال عن الحقيقة والماهية وكمل

ان اللعين قد سال بما عن الوصف لكون رب العالمين عنده مشتركا بينه وبين من دعاه اليه موسى عليه السلام في قوله

انا رسول رب العالمين لجهله وفرط عتوه ولهذا قالت السحرة امنا برب العالمين رب موسى وهارون نفيا لما توهمه

انهم عنوا برب العالمين فرعون وان ذلك السؤال من اللعين طمع ان يجري موسى عليه السلام في جوابه على نهج من حضر

مجلس اللعين من اتباعه فانه اذا انهم فرعون بقوله وما رب العالمين قالوا انت لجهله كال موسى عليه السلام وعدم طلاقة

على لموثانه اذا كان ذلك الكلام اول اجتماعه بموسى عليه السلام بدليل قوله اولو جئتك بشيء مبين قال فات به ان كنت

من الصادقين لجهلهم حين لم يجب موسى عليه السلام بما اجاب به اولئك البهائم من تسليم الربوبية له تعجب اللعين وعجب

واستهزا وجن واظهر الخشونة وقال لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين عدولا الى التهديد بعد عن المحاجة

بعد الانقطاع كما هو عادة المعاند المحجوج والكون كلما للعموم قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك

غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق الامة لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما نظرا الى كلمة العموم

وهي كلمة ما قال الله تعالى لله ما في السموات وما في الارض اي جميع ما فيهما وكذلك كلمة الذي عامة معنى لا صيغة لانها

مبهمة يستعملها في من يعقل وما لا يعقل فكانت نظير كلمة ما في العموم والاحاطة حتى اذا قال المولى لامته ان كان الذي

في بطنك غلاما فانت حرة كانت بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة ثم ان كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة

من وعلى هذا الاصل خرج قول الرجل لامراته طلقي نفسك من الثلث ما شئت فان على قول ابي يوسف ومحمد تطلق

نفسها ثلثا وعند ابي حنيفة رضي الله عنه تطلق نفسها واحدة او ثنتين لما قلنا في الفصل الاول اي النوع

الاول ما يحتمل العموم والخصوص وهو كلمة من فانه قد تقدم انه اذا قال لغيره من شئت من عبيدي فاعتقه كان للمامور

ان يعتقهم الا واحدا منهم عنده عملا بكلمة العموم والخصوص وعندهما له ان يعتقهم جميعا ويجوز ان تستعار كلمة ما لمعنى كلمة

من جامع العموم قال الله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها كما قال جار الله وانما اوثرت على من لارادة معنى الوصفية

كانه قيل والسماء والقادر العظيم الذي بناها وقد جعلت مصدرية وليس بالوجه كقوله تعالى فالهمها وما يؤدي اليه

من فساد النظم وقد جاء في كلامهم سبحان ما سخركن لنا اي من سخركن والضمير للشمس وسبحان ما سبح الرعد بحمده اي من

سبح وتستعار كلمة من لمعنى كلمة ما قال الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق لانه عبارة عن الاصنام وانما استعارها

لكلمة ما لانه ذكر فعل الخلق وهو صفة من يعلم ولان الكفار لما سموها الهة وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم ذكرها

الله تعالى على حسب اعتقادهم بكلمة من وللمشاكلة قوله افمن يخلق كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه الاية وقوله

وهذه كلمات اشارة الى ما سبق ذكره من الرهط والقوم والطائفة ومن وكل وجميع وما والذي فانها كلمات موضوعة

لمعانيها المذكورة لا معلولة بعلة تقتضي تلك المعاني ولذلك لم يجز قياس الرهط على الطائفة حتى يطلق على الواحد

وما فوقه

وما فوقه كما هو حقيقة الطائفة ولم يجز قياس كلمة من على كلمة كل في مسئلة من دخل منكم هذا الحصن اولا

فدخل جماعة حتى يستحق كل منهم نفلا كاملا كما في مسئلة كل وما ورد من استعارة بعض الكلمات لبعضها فلم يكن ذلك

باعتبار انها معلولة بعلة وجدت هي في كلمة اخرى بل باعتبار وجود بعض اوصاف كلمة اخرى كما استعير الاسد

للرجل الشجاع لوجود بعض صفة الاسد وهو الشجاعة في الرجل الشجاع لا ان الاسد انما سمي اسدا لانه شجاع

بخلاف المسلمين والكافرين ونحوهما من الكلمات المشتقة فانها موضوعة لمعانيها باعتبار عللها وهي الاسلام

والكفر ونحوهما قال رحمه الله وتمم اخر الكلام الى قوله وهذا من دلايل العموم اقول تمم

الخرس العام بالمعنى دون الصيغة النكرة اذا اتصل بها ما يدل على العموم لان النكرة تحتمل العموم اذا اتصل بها

دليل العموم كما قلنا في كلمة كل انما توجب العموم اذا دخلت على النكرة ومن دلايل العموم النكرة انواع منها ان

النكرة في موضع النفي تعم لان النفي دليل العموم قال الله تعالى فلا تدع مع الله احدا ويقال ما رايت رجلا

اليوم ويفهم من ذلك نفي جنس الرجال على العموم وذلك العموم ليس لمعنى في صيغة الاسم النكرة كما في صيغة

الجمع بل لضرورة الكلام ومقتضاه وذلك لانك اذا قلت ما رايت رجلا واحدا كان من ضرورة نفي رجل منكر

نفي روية جنس الرجال فانه بعد روية رجل واحد لو قال ما رايت اليوم رجلا كان كاذبا بخلاف الاثبات فان مجي

رجل واحد لا يوجب مجي غيره ضرورة وكذا ليس من ضرورة اثبات روية رجل واحد اثبات روية غيره

١٤٩ فلهذا كانت النكرة في الاثبات تخص قيل هذا اذا كانت النكرة غير مصدر اما اذا كانت مصدرا فتحتمل العموم

في الاثبات حتى وصفت هي بالكثرة في قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وكذلك

لو قال رجل لامراته انت طالق طلاقا ونوى به الطلاق الثلاث تصح ثم قوله النكرة في الاثبات تخص انما هو في افراد

الجنس اما في الاجزاء فبخلاف ذلك لان النكرة في النفي تنتفي بانتفاء جزء واحد وفي الاثبات لا بد من جميع الاجزاء

حتى يستقيم الاثبات قال رحمه الله وضرب اخر الى قوله انت طالق الطلاق اقول ع

اخر من دلايل عموم النكرة اذا دخل لام التعريف في نكرة لا تحتمل هي بعينها التعريف الذي بمعنى

العهد بعد دخول اللام وذلك اذا لم يكن في جنسها معهود معين اذ لو كان في جنسها ذلك لم تكن اللام دليلا

على العموم لوجود ما ينافيه وهو العهد ونظير ما نحن فيه قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ان من كان منهم

الا الذين امنوا وعملوا الصالحات لانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وسعدوا ومن عداهم تجروا خلاف تجارتهم

فوقعوا في الخسارة والشقاوة وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى والزانية والزاني

لانه دخل اللام على نكرة ليس في جنسها معهود معين فاوجب العموم والاستغراق ومثاله قول علمائنا رحمهم

الله فيمن قال المراة التي اتزوجها طالق انه تطلق كل امراة يتزوجها واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد تحقيقا

او تقديرا اما الاول فهو ان تذكر شيئا على وجه التنكير ثم تعاود ذلك الشيء على جهة التعريف فيكون

ذلك الشيء الذي ذكر منكرا معهودا وذلك نحو قوله تعالى ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون

الرسول اي الرسول المذكور فيكون المذكور الثاني هو المذكور الاول لتقيد حرف التعريف فائدته
واما الثاني فنحو قولك انطلق زيد الى كذا والمنطلق ذو وجد فانه وان لم يتقدم منطلق تحقيقا لكنه تقدم
تقديرا لدلالة انطلق عليه ومثاله من الفروع قول علمائنا رحمهم الله فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر بالف كذلك ان
المذكور الثاني هو المذكور الاول حتى يلزمه الف واحدة من الالفين بمجرده اي غير مقيده بصك كان الثاني غير الاول
عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يلزمه الفان الا ان يتحد المجلس فيصير اتحاد المجلس دليلا على معنى العهد فيكون الثاني هو
الاول حتى يلزمه الف وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني على الاول فيلزمه الف واحده وان اختلف
المجلس اذا العاده داله على معنى العهد وهو الذي ذكرناه من دلالة العاده معنى قول ابن عباس رضي الله عنه
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة
والمعرف باللام اذا اعيد كذلك كان الثاني عين الاول كما يقول جاءني الرجل الذي تعرفه فاخبرني الرجل
يكذا اي الرجل المذكور واليسر اعيد نكرة وذلك دليل على ان النكرة اذا كررت بلفظ التنكير كان ما ذكرثانيا
غير ما ذكر اولا كما تقول جاءني رجل فاخبرني بكذا وجاءني رجل فقال لي كذا وهذا لان النكرة تتناول واحدا
من الجملة من غير عين فلو انصرفت النكرة الثانية الى الاولى تكون هي غير الاولى وذكر في الكشاف وانما كان
العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم
زيد في قولك ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال
ثم ان المصنف رحمه الله تردد في صحة نقل ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو لن يغلب عسر واحد يسرين
فقال ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا اي هو ما يتامل في صحته ووجه النظر ان ما ذكر من
ان النكرة كان الثاني غير الاول وان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول انما تستقيم — اذا اعيدت معرفة
اذا اتى في كلامين كل واحد منهما مستقل بفائدته على جهة الاصالة والانفراد كما لو قال جاءني رجل وكلمت
رجلا اما لو قال جاءني رجل فهو تكرار للاول في كلام واحد وما نحن بصدده كلام واحد كرر للتاكيد
ويحتمل ذلك لقوله تعالى اولى لك فاولى وقوله ويل للمكذبين في سورة واحدة غير مرة لتاكيد ما هو
المقصود من الكلام وتقريره في الاذهان ويؤيد ما ذلك ما ذكر جار الله في الكشاف فان قلت ما معنى
قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين وقد روي مرفوعا انه خرج صلى الله
عليه وسلم ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين قلت هذا عمل على الظاهر
وبنا على قوة الرجا وان موعد الله لا يحمل الا على اوفى ما يحتمله وابلغه والقول فيه انه يحتمل ان تكون الجملة
الثانية تكريرا للاولى كما كرر قوله تعالى ويل للمكذبين لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب
وكما كرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وان تكون الاولى عدة بان العسر مردوف بيسر لا محالة

والثانية

والثانية عدة مستانفة بان العسر متبوع بيسر وقيل وجه النظر ان ما ذكر غير مطرد ولا منعكس اما الاول
ففي صورة اعادة المعرفة معرفة والثانية غير الاولى وذلك في قوله تعالى انا انزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما
بين يديه من الكتاب فان المراد من الكتاب الثاني هو الذي انزل على من قبلنا ومن الاول القران فهما غيران مع اعادة
المعرفة معرفة واما الثاني ففي صورة اعادة النكرة نكرة وذلك في قوله تعالى الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد
ضعف قوة فالضعف الثاني عين الضعف الاول مع ان كلاهما نكرة وكذلك قوله تعالى وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله واذا تعذر معنى العهد في لام التعريف يحمل المعرف على الجنس مجازا لكون اللام تعريفا للجنس
ويفيد العموم كقولك فلان يحب الدينار اي جنس الدينار اذ ليس في هذا الكلام عين معهودة من الدينار ليعود
اللام اليها وصرفه الى ما دون الجنس غير مستقيم لان بعض المجموع ليس اولى من البعض فكان مجهولا وكل الجنس معلوم
فيجب الصرف اليه وعلى هذا قلنا اذا قال الرجل لامراته انت الطالق او انت طالق الطلاق ان قوله الطلاق
يحتمل عموم الطلاق حتى اذا نوى الثلاث يقع لكن بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهو متيقن
به وعلى هذا اذا وكل وكيلا يشتري الثياب فانه يصح التوكيل بدون بيان الجنس لان عند ذكر اللام يصير الجمع
للجنس فيتناول الادنى بخلاف ما لو قال اثوابا او اثوابا فانه لا يصح التوكيل لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل قال
رحمه الله وضرب اخر من دلائل العموم وصف عام يلحق بالنكرة كقول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا
ولا اتزوج امراة الا امراة كوفية ان المستثنى فيهما عام لعموم وصفه وهو كونه كوفيا والنكرة تحتمل ذلك اي الاتصاف
بالعموم وان كانت في موضع الاثبات لانه يخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لانصراف الوصف الى تمييز الجنس
فان قيل لا نسلم ان النكرة اذا كانت موصوفة كانت اخص مما اذا لم تكن موصوفة الا ترى ان قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة اخص من قوله فتحرير رقبة مؤمنة اخص من قوله فتحرير رقبة لان تلك مقيدة وهذه مطلقة ولا يشك
احد في اخصية المقيد بالنسبة الى المطلق وكذلك لو قلت جاءني رجل عالم هو اعم من قولك جاءني رجل عالم حتى ان المطلق
عند الشافعي رحمه الله عام وعندنا ان لم يجر عاما فهو يحتمل الاوصاف والمقيد لا فلا بد من تاويل في كلام المشايخ
رحمهم الله ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم ويشير الى ان قولهم ذلك محمول على ما اذا كانت النكرة
الموصوفة مستثنى من النفي فان ذلك مخصوص بدليل ما اورد من النظائر في الكتاب من ذلك القبيل
قلنا ليس كذلك اذ قولهم تحقق في المستثنى وغير المستثنى بدليل ما ذكر في الكتاب بعيد هذا بقوله
وقال محمد رحمه الله اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون الى قوله لانها هنا وصفت بصفة
عامة عمت لعمومها كسائر النكرات الا ترى انه كيف عمم هذا التعليل في النكرات اجمع واما قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة فانما كان خاصا مع عموم الصفة لعدم احتماله العموم بوجه اخر وان كان فيه دلالة العموم اذ ليس
في وسعه اعتاق جميع الرقاب المؤمنات انما لعدم الملك دل عليه الكلام كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة الاية تكذلك النفي هنا باعتاق رقبة واحدة مؤمنة اذ لا اخص منها الا ترى انه لو قيل

اذا اعيدت معرفة

في هذا الموضع فتحرير الرقبة بالالف واللام لما كان عليه الاعتاق رقبة واحدة لما ذكرنا ان اجزا العموم
على عمومه لا يتحقق فكان المراد بها اخص الخصوص وهو الرقبة الواحدة وكذا لو قال لام اتيزله والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى يوم واحد لا غير
الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى يتعلم لعموم وصفه وهو قوله اقربكما الا يوما فان المستثنى فيه عام فلم يكن موليا
وكذا اذا قال الا يوما او الا في يوم بخلاف ما لو قال والله لا اقربكما الا وان فان المستثنى فيه عام فلم يكن موليا
بعد الكلام ابدا ويمكنه ان يقربها ابدا في كل يوم يأتي فلا يلزمه شي ومن هذا النوع وهو عموم النكرة اذا
وصفت بصفة عامة كلمة اي فانها نكرة يراد بها جزاي فرد مما تضاف هي اليه كقولك اي الرجال اتاك واية
دار يريدها وانما المراد الفرد باجماع اهل اللغة قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها فان المراد فرد من المخاطبين
بدليل يأتيني ولم يقل يأتوني ويقال اي الرجال اتاك ولم تقل اتوك وقال محمد بن الحسن رحمه الله اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون ولم يقل رحمه الله ضربوك اذ المراد هو الفرد من العبيد فثبت بهذا
ان كلمة اي كلمة فرد فمتى وصفت هي بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات في موضع الاثبات فان قيل لا يستقيم
هذا دليلا على ان كلمة اي فرد لان كلمة من عامة بالاتفاق ومع ذلك قد اسند الفعل الى ضميرها كما اسند
الى ضمير الاسم المفرد كقوله تعالى من جا بالحسنة فله عشر امثالها نظرا الى اللفظ انعقاد اجماع اهل
اللغة على ما ذكرنا من الاستعمال مزيد الذكر ولان صيغة العموم استعملت ايضا في كلمة من كما في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ولم يستعمل مثل ذلك في كلمة اي فثبت بهذا عموم كلمة من ولما ثبت عمومها ثبت
احتمال خصوصها ايضا نظرا الى اللفظ واذا قال اي عبيدي ضربك فقد وصف كلمة اي بفعل
الضرب وانه وصف عام فصارت كلمة اي عامة بعموم وصفها فيعتقون جميعا اذا ضربوه
وانما تعمم اي بوصف الضرب لانه اذا وصفها بالضرب فقد ميز به جنس الضاربين عن غيرهم
بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم على التوالي عتق الاول لانه لا مزاحم له ولم يعتق
بعد ذلك احد ولو ضربهم معا لم يعتق الا واحد منهم لانه قطع الوصف عن كلمة اي حيث اضاف الضرب
الى المخاطب لا الى النكرة التي تليها ولها اي فبقيت تلك النكرة غير موصوفة فلا يتناول هي الا واحدا منهم
والخيار الى المولى لان الاجمال منه ونظير ذلك قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا فان المراد منهم العموم
لان النكرة اتصفت بجنس العمل وهو صفة عامة وقوله تعالى اي الفريقين احق بالامن فان المراد
احدهما بدليل قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فان قيل ان الضمير في ضربته راجع الى اي فيصير
هي عامة بعموم وصفها وهو المضروبية كما في قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه وذلك لان
المضروبية صفة قائمة بالعبيد فتعم بعموم المضروبية كالضاربية قلنا عموم المضروبية ثابت بطريق الاقتضا
ليصح الضرب ولا وجود للاقتضا فيما ورا المقتضي وثبوت الجزية وراه فلا يظهر في حقه فلا يعتق

الى هذا اشار الامام قاضي خان رحمه الله في شرح الجامع وهذا لانه لم يذكر المضروب صريحا بل قال
ضربته والضرب قايم بالضارب لا بالمضروب فكان ثبوت المضروبية مقتضى فلا يتعمم ولان الضرب صفة
المخاطب حيث اتصل به فيستحيل ان يكون صفة للمضروب وهو اي لان الوصف الواحد يستحيل ان يكون قائما
صفة للمضروب لشخصين وانما المتصل بالمضروب اثر الضرب وهو الالم لا الضرب فلم يتصف اي بما
يعمه وهو الضرب وذكر المفعول به زايده على اصل الفعل فكانت بمنزلة امر عارض ولا عموم لما ثبت ضرورة
بخلاف قوله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لان المستثنى عام بعموم وصفه وهو وجود القربان
في ذلك اليوم واليوم ههنا ظرف وهو احد المفاعيل فحصل العموم بعموم صفة المفعول لان الفعل
المحدث يتعلق بالزمان فيكون اليوم عاما بما اتصل به من الوصف العام وهو القربان كذا ذكر المصنف
رحمه الله في شرح الجامع وعن هذا يظهر صحة حمل اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم قوله صلى الله عليه
(١٥١) وسلم القدرية مجوس هذه الامة على القائلين بان القضا والقدر ليسا لامر الله تعالى وهم المعتزلة
لان قيام الصفة لما كان بالمفعول وهم يجعلون انفسهم فاعلي القدر كانوا هم الاولى باستحقاق وصف
القدرية واما اهل السنة فانهم ينفون القدر عن انفسهم بل يضيفونه الى الله تعالى فكيف يستقيم
قيام صفة القدرية بهم واذا قال لعبيده ايكم حمل الخشبة مجهولة فهو حر وهي ثقيلة لا يحملها واحد
فحملوها عتقوا جميعا وان كان كل واحد منهم على الانفراد والعبيد انما عتقوا لما تحقق منهم وهذا انما
تحصل بفعل الحمل الصادر منهم جميعا لا من كل واحد منهم مستقلا على الانفراد فحملوها فرادى عتقوا
واذا اجتمعوا على الحمل لم يعتق واحد منهم مع ان النكرة وصفت بصفة عامة وهي حالة لان المراد بذلك الكلام
فيما يخف حمله انفراد كل واحد من العبيد في العادة لاظهار الجلادة والجراة واذا كان كذلك فقد وصفت
النكرة بحمل الخشبة بل بحمل بعضها وبوجود الشرط لا ينزل شي من الجزاء وهو العتق حتى لو حملوها على التعاقب
عتقوا جميعا لان كلا منهم قد حمل الخشبة والنكرة تعم وصفها فان قيل الارادة امر باطن واللفظ
المذكور ظاهر فيجب ان يعمل بالظاهر قلنا الامر الباطن لما صار مستعملا معتادا صار بمنزلة الظاهر
فاذا كان انفراد كل واحد منهم بالحمل معتادا لم يبق مطلقا بل صار مقيدا قال رحمه الله فاما النكرة
المفردة الى قوله فاذا ان يكون مخصوصا فلا اقول النكرة انما تفيد العموم اذا اتصل بها دليل العموم كما
سبق ذكره على التفصيل واما النكرة التي افردت عن دليل من دلائل العموم في موضع الاثبات
فانها تخص عند علمائنا رحمهم الله فلا يتناول الا فرادا واحدا الا انها مطلقة عما يقيدها فتحتمل التقييد
لا التخصيص وقال الشافعي رحمه الله انها توجب العموم كالنكرة التي اتصل بها دليل العموم
حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة ان الرقبة عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضا والسودا
والذكر والانثى والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة لان الرقبة لا بد لها من وصف وانما تدل
منفردا

عليه فكان وصفها مؤثرًا دلالة فصارت عامة بعموم وصفها تنزيلا للاوصاف المذكورة منزلة
الاوصاف الموجودة وقد خص من الرقبة المؤمنة بالاجماع فجاز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة
القتل والشافعي رحمه الله وان لم يكن محتاجا الى تخصيص العام اولا بالدليل القطعي ليصح تخصيصه
بالقياس ثانيا اذ عنده يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس لكنه ذكر ذلك على وفق مذهبنا وقلنا نحن هذه
رقبة مطلقة عن التقييد بالوصف لا عامة لانها فرد صيغة لكونها وضعت لفرد من افراد الجنس يقال
رقبة من الرقاب وليست محلاة بالالف واللام ولا بجمع صيغة ولا من المبهمات نحو شيء ولم يتصف بصفة
عامة ولم تذكر في موضع النفي ولم تتصل بها كلمة كل ونحوها والعام ما كان موصوفا بواحد من اضداد
هذه الاشياء فكانا على طرفي نقيض وكذا فرد معنى لانها لو كانت عامة معنى لثبت فيها احكام العموم ولم
تثبت الا ترى ان من قال لله تعالى علي ان اعتق رقبة لا يجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة ولو كانت
العموم عامة لوجب عليه اعتاق ثنتين لما ان ادنى الجمع عنده اثنان ولانها لو كانت عامة لاحتملت التخصيص
دون التقييد لكنها تحتمل التقييد بالوصف نحو رقبة مؤمنة فعلم انها ليست بعامة اذ التقييد من التخصيص
على طرفي نقيض فان التخصيص تبيين ان بعض افراد العام ليس بمراد من العام فكان الباقي معمولا به
والتقييد مراد بنفسه ولم يبق لصدر الكلام حكم البتة فكان المراد من التقييد بمفرده والتخصيص جملة
ولان التقييد زيادة معنى والتخصيص اخراج بعض الافراد من العام وهذه فروق بين التخصيص والتقييد
وقد فهم بما سبق الفرق بين المطلق العام ثم معرفة الفرق بين المطلق والعام وبين التخصيص والتقييد
من اهم المهمات لترتيب الاحكام عليها واذا ثبت ذلك فلا تتناول الرقبة الا فردا واحدا على احتمال وصف
كالهندي مثلا دون وصف كالسندي والمطلق يحتمل التقييد كما مر والتقييد مانع من العمل بالمطلق
لان تقييده زيادة والزيادة نسخ ورفع لحكم الاطلاق فصار قياس الشافعي رحمه الله الكافرة
على المؤمنة نسخا لاطلاق الرقبة بتقييدها بوصف الايمان ونسخ النص بالقياس لا يجوز
وقوله رحمه الله وقد جعل وجوب التحرير جزاء الى اخره جواب عما يقال تكرر وجوب التحرير
بتكرر الحنث دليل على كون رقبة عامة والا لما تكررت وتقرير الجواب انه قد جعل وجوب تحرير والحنث
الرقبة جزاء الامر وهو الحنث فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير الذي هو جزاء فتكرر وجوب
التحرير مطلقا بتكرر ذلك الامر الذي هو سبب الجزاء لا لكون رقبة عامة وكذا قوله وصار
مقيدا بالملك الى اخره جواب عما يقال لو كان تقييد المطلق نسخا لما قيدت الرقبة بكونها مملوكة
فاجاب بان ذلك لاقتضاء التحرير الملك الى اخره جواب فلم تكن زيادة على المطلق حتى يلزم النسخ
كذا قيل والاولى ان يكون جوابا عما يقال ان الرقبة الموصوفة بكونها مملوكة نحو زيد مثلا

غير ذلك دليل على كون الرقبة عامة والملك تخصيص لها اذ لو لم تكن عامة لما خصصت به فاجاب
بقوله وصار الى ما ذكر وهو رقبة مقيدا بالملك اي محتاجا لاقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يصح الا في الملك
فصار الاختصاص بالملك على ذلك لا على جهة الخصوص اي خصوص الرقبة حتى يستلزم ذلك كونها عامة
واما الزمنة فانما لا يجوز تحريرها لان الرقبة لم تتناولها لكونها اسما للبنية على جهة الاطلاق وهو يعتني الكامل
من اسم الرقبة الذي هو موجود مطلق اذ الاطلاق يقتضي الكمال فلم يتناول هذا الاسم ما هو هالك من وجه
وهو الزمنة فانها قائمة من وجه نظرا الى الذات هالكة من وجه نظرا الى اوصاف الذات واذا لم يتناولها
لا تكون هي مخصوصة منها اذ التخصيص لا يتحقق الا بعد التناول وعدم الارادة وكذلك التحرير
منصوص عليه على جهة الاطلاق وانه لا يخلص في الذي هو هالك فلم يدخل العبد الزمن تحت مطلق اسم
رقبة فاما ان يكون هو مخصوصا منها فلا يستقيم وكذا لا يجوز تحرير المدبر وام الولد لان الاعتاق فيهما
من وجه تعجيل لما صار مستحقا فلا يكون اعتاقهما اعتاقا كاملا واما جواز التحرير فيما ذكره المصنف من
١٥٢ الصغيرة والكبيرة وغيرهما فلاطلاق اسم الرقبة كما سبق بيانه قال رحمه الله وصار ما
ينتهي اليه الخصوص نوعان بيان ما ينتهي اليه قوله كالجمع الذي في الثلاثة اولى لما بين المصنف رحمه
الله الفاظ العموم واقسامها شرع في بيان ما ينتهي اليه الخصوص فقال وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعان
اي صار الشأن ما ينتهي اليه الخصوص نوعان الاول ما هو فرد بصيغته او فرد بمعناه دون صيغته
لكنه ملحق بما هو فرد بصيغته والثاني هو ما كان جمعا صيغة ومعنى اما ما هو فرد بصيغته فمثل
الرجل والمرأة والانسان فان الخصوص فيه يصح الى ان يبقى واحد واما ما هو فرد بمعناه الملحق بالفرد
صيغة فمثل قول الرجل لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد فان الخصوص فيه يصح الى ان يبقى واحد
واما النوع الثاني وهو ما كان جمعا صيغة ومعنى فكقوله ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء
او ان اشتريت ثيابا فان الخصوص فيه يصح الى ان يبقى ثلاثة والطائفة تحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف
الرهط والقوم فانهما يحتملان الخصوص الى الثلاثة وانما قلنا ان ما كان جمعا صيغة ومعنى يحتمل الخصوص
الى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة نص عليه محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير وعلى ذلك عامة مسائل
اصحابنا رحمهم الله منها ان من قال لفلان علي دراهم يلزمه ثلاثة دراهم ولا يصدق فيما دونها ومنها ان
المرأة اذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم فاذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلاثة دراهم لان ادنى
الجمع متيقن به والزائد مشكوك فلا يجب الا المتيقن به وقد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله ان ادنى
الجمع عند ابي يوسف اثنان على قياس مسألة الجمعة فان الاثنين بالامام جماعة عنده وليس كذلك فان
ادنى الجمع عنده ايضا ثلاثة ولهذا قال في المنظومة في بابه واثنان في الجمعة جمع وكذا مقيدا بالجمعة لا
مطلقا عنها لكنه يجعل الامام في الجمعة من جملة الجمع الذي ينادي بهم للجمعة [illegible] على سائر الصلوات

طالع

فان الامام يه من الجماعة ولهذا يتقدم الامام اذا كان خلفه رجلان فصاعدا وقال ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله الشرط في الجمعة الجماعة والامام جميعا فلا يكون الامام محسوبا من الجماعة وقال بعض جملة — من جملة الجماعة
اصحاب الشافعي رحمه الله اراد في الجمع اثنان لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة
ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس حتى ان الاخوين يحجبان
الام من الثلث الى السدس في المواريث والوصايا يصرف الجمع الى المثنى اي الاثنين بالاجماع حتى
ان الميراث للبنتين وما فوقهما هو الثلثان ولو اوصى لاقربائه فلان تناول الاثنين فصاعدا ويستعمل المثنى
استعمال الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا في الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما اطلق الجمع
واراد به المثنى ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان ومن شرط الجماعة تقدم الامام عليها ولو
لم يكن الاثنان جمعا لما تقدم عليهما الامام كما لا يتقدم على الواحد ولان الجمع مأخوذ من الاجتماع وفي الاثنين
اجتماع كما في الثلاثة فكان الاثنان جمعا حقيقة بهذه الوجوه قال رحمه الله ولنا قول النبي صلى الله
عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب الى قوله في ابلاء الاعذار اقول
الدليل الى ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله وجوه الاول قوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان
والاثنان شيطانان الحديث ولو كان الاثنان جمعا حقيقة لما اقامهما مقام الواحد في كونهما شيطانين
الثاني استدلال ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روي انه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام
من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان رضي الله
عنه ولانكر عليه عثمان ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التاويل وهما من اهل اللغة
دل ذلك على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة الثالث من قبل الاجماع وهو ان اجماع اهل
اللغة منعقد على ان الكلام ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى
صيغة خاصة غير مختلفة وللوحدان ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس للمثنى الا بناء واحد وله علامات — وللواحد
على الخصوص وهي الالف اوالياء المفتوح ما قبلها مع النون المكسوره ولما وضعوا للمثنى لفظا على حدة
دل ذلك على ان التثنية ليست بجمع اذ لو كانت جمعا لادى الى التكرار وايضا فان التقسيم على هذه
الاقسام دليل على ان كل واحد منها مغاير للاخر كما تقول الانسان قسمان ذكر وانثى فان الذكر
مخالف للانثى من غير شك الرابع ان الفقهاء رحمهم الله اجمعوا على ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو
ولو كان الاثنان جمعا لتقدم هو على الواحد اذ الامام من الجماعة وقد وجدت الجماعة عند الخصم
ومع ذلك لا يتقدم الامام عليه فعلم ان المثنى ليس بجمع وانما هو قسم منفرد عنه الخامس

لا الاثنان

من قبل

الثامن عشر من التكميل
شرح البزدوي

من قبل المعقول وهو ان الواحد اذا اضيف اليه الواحد اي ضم اليه تعارض الفردان
على التساوي اذ لا انفراد لاحدهما الاول ليجذب الثاني الى نفسه ويجعله فردا كما هو صفته والفرد الثاني
يجذب الاول الى نفسه ويجعله جمعا تعارض التشبهان فلم يثبت الانفراد حيث وجد الاجتماع
ولم يحصل الاجتماع حيث لم يرتفع الانفراد فبقي قسما اخر بين التشبهين وهو المثنى لانه بين الواحد
والجمع وهو منزلة بين المنزلتين فصار قسما ثالثا لان التعارض متى وقع بين الدليلين وثمة حالة
متوسطة وجب القول بثبوتها اعمالا للدليلين كعتق البعض حكمه حكم المكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله
واما الثلاثة فانها تعارض فيها كل فرد اثنان فسقط معنى الانفراد اصلا فرجحنا جانب الاجتماع السادس
ان الثلاثة جعلت في الشرع حدا في ابلاء الاعذار اي في اظهارها والاختبار بها كما في قصة موسى
عليه السلام مع معلمه حيث جعل السؤال الثالث نهاية في ترك المواخذة وكما في قصة زكريا (١٥٣)
عليه السلام حيث قال له تعالى ايتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا بعد ما قال عليه السلام رب
اجعل لي اية وكما في مدة السفر ومدة مسح المسافر ومدة خيار الشرط وغير ذلك ولو كان الاثنان
جمعا لكان هو حدا للابلاء السابع ان الزائد على الاثنين هو السابق الى الفهم عند اطلاق ابنية الجمع
والسبق الى الفهم دليل الحقيقة قال رحمه الله واما الحديث فمحمول على المواريث الى قوله
فعلنا كذا اقول لما فرغ رحمه الله من ذكر الادلة شرع في الجواب عما تمسك به الخصم فقال فاما
الحديث اي قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث والوصايا فان الثنتين
من البنات والاخوات في استحقاق الثلثين بطريق الارث كالجماعة منهن في استحقاق ذلك ويصرف
الجمع في الوصايا الى الاثنين فانه اذا اوصى للفقراء والمساكين ولامهات اولاده وهن ثلث فلهن ثلاثة
اسهم والكل فريق بينهما عند محمد رحمه الله كذلك او هو محمول على سنة تقدم الامام في الجماعة فانه يتقدم
على المثنى كما يتقدم على الثلث او على الثلث او على الاثنين جماعة في حق الفضيلة لا في حق الجمع لانه صلى الله
عليه وسلم بعث لبيان الحقيقة الشرعية لا لبيان الحقيقة اللغوية اما في المواريث فقد ثبت الاختصاص
اي اختصاص الاثنين من الاخوات مطلقا بحكم الجمع وهو الثلثان بالنص وهو قوله تعالى فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك فان فيه بيان ان الثلثين نصيبهما ولا يزاد على ذلك وان زدن بقوله تعالى وان
كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فبين ان النساء وان كثرن لا يزاد على الثلثين فكان الجمع حكم
الاثنين لا عكس ذلك وليس فيه المثنى جمعا او نقول ليس استحقاق البنتين الثلثين بالنص الوارد
بعبارة الجمع وهو قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يقتضي ان يكون للابن مثل حظ في
جميع صور اختلاط الابن مع البنت حتى اذا كان للميت ابن وبنت لا غير فللابن الثلثان للناقص
قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين تعالى كلامه عن ذلك واما الدلالة فلانه لما كان للاختين الثلثان

لان الاخت تبع للبنت في استحقاق الفرض حتى لا نفرض
فلان يكون للبنتين الثلثان بالطريق الاولى لان استحقاقهما الثلثين بالاجماع واما حجب الام من الثلث الى السدس
بالاخت مع وجود البنت او نقول ان اسم الاخوة يتناول المثنى مجاز الورود استعمال
باخوين فيبتنى على الارث اذ لا حجب حيث لا ارث على ان اسم الاخوة يتناول المثنى مجاز الورود استعمال
الاخوة في الاخوين باعتبار معنى الاجتماع فان قيل سلمنا ورود الاستعمال لكن لا يلزم منه المجاز لجواز
ان يكون الاستعمال حقيقة قلنا لو كان ذلك حقيقة في الاثنين مع كون الاخوة حقيقة في الثلاثة لا مرين
الدلايل للزم الاشتراك وانه على خلاف الاصل ولا نعارض بلزوم المجاز الذي هو خلاف الاصل ايضا
لان المجاز اقرب من الاشتراك لكونه اغلب منه او نقول ان حجب الام بالاخوين باجماع الصحابة رضي الله
عنهم كما اشار اليه عثمان رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية
فيبتنى على الارث ايضا لكونها اخت الميراث لان كل واحد من الوارث والوصي خلف عن الميت
اولان الارث ثابت اصالة كما ان النوافل تبع للفرايض اولان الوصية انما تثبت في الاعم والاغلب عند
وجود الارث فكان الارث اصلا وقوله والثاني اي والوجه الثاني من جملة حديث بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله هو ان الخبر المذكور وهو الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على ابتدا الاسلام حيث كان
الواحد عن المسافرة والحاق للجماعة اذا ظهرت قوة المسلمين قال الحديث فكان الاثنان جماعة في حق
جواز السفر واما تقدم الامام على الاثنين جماعة فتقدمه عليهما لهذا المعنى لا لان الاثنين
جماعة بخلاف صلاة الجمعة فان الامام شرط فيها كالجماعة فلا يكون الامام من الجماعة فلهذا شرطنا
في الجمعة ثلثة سوى الامام لدليل دل على ذلك وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه ذكر المنادي وهو المؤذن من قوله تعالى نودي
وذكر الذاكر وهو الخطيب من قوله الى ذكر الله وذكر الساعين من قوله فاسعوا واقلهم اثنان والمنادي
غير الخطيب عرفا فدل ذلك على اشتراط ثلاثة سوى الامام واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما
اي مالت فلان اكثر اعضا الانسان زوج والقلب فرد فجعل ذلك الفرد اعظم منفعته بمنزله
ما هو زوج الا ترى ان من قطع لسان انسان يلزمه كمال الدية كما لو قطع يديه خطا فصار قلب
الاثنين كاربعة قلوب فصحت العبارة عن تثنيته بالجمع اولانه اضيفت القلوب الى ضمير المثنى
فجعلت تحرزا من استثقال الجمع بين التثنيتين كما تقول الزيدان انفسهما ولا تقول نفساهما
مع انه قد جا في اللغة خلاف ذلك وهو انه ثني مع الاضافة الى ضمير المثنى على خلاف القياس
قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين في صفة مفازتين ثم انما سبق من ذكر
الجمع وارادة الاثنين انما هو فيما اذا كانا متصلين واما في المنفصلين فلا يجوز ذلك
للالتباس فلا يقال افراسهما ولا غلمانهما اذا كان لكل واحد منهما فرس واحد وغلام واحد واما

قولهم

قولهم اي قول العرب او قول القايلين نحن فعلنا كذا في الاثنين لا يصح الا من واحد معظم
يحكي عن نفسه وعن غيره كان غيره تابع له فلم يستقم ان يفرد التابع بصيغة على حده لانه تابع فلا
يتفرد بصيغة مستقلة وفي نسخة فلم يستقم ان يفرد اي كل واحد من التابع والمتبوع بصيغة
على حده فيقال فعلت وفعل فاختير لهما الجمع بطريق المجاز كما جاز للواحد ان يقول فعلنا
كذا وامرنا بكذا على وجه المجاز كما مر واما قول الخصم في المثنى اجتماع كما في الثلثة والجمع ماخوذ من
الاجتماع فنقول الجمع ماخوذ من اجتماع خاص وهو انضمام الشي الى ما هو اكثر منه لا من مطلق
الجمع وذلك انما يتحقق في الثلاثة فصاعدا لا فيما دون ذلك قال رحمه الله واما المشترك
فحكمه التوقف الى اخر الباب اقول لما فرغ رحمه الله من بيان حكم انواع ما المشترك والماول
تعالى واما المشترك فحكمه الوقف الى اخره اي حكمه التوقف فيه الى ان يظهر المراد بالبيان
(١٥٤) على اعتقاد انما هو المراد منه حق بشرط ان لا يترك طلب المراد منه وللطلب طريقان احدهما التامل
في صيغته وثانيهما الوقوف على دليل اخر يتبين به المراد منه اذ كلام الحكيم تعالى لا يخلو عن فايدة
وهي في المشترك وجوب اعتقاد حقيقة المراد وبالوقوف على المراد يترجح بعض وجوه المشترك
للعمل به ويزول معنى الاحتمال على التساوي وهذا كما اذا قال غصبت من فلان شيئا ان اصل
الاقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر لكن في المقر به احتمال وبالتامل في صيغة كلام المقر
يزول ذلك الاحتمال لانه يعلم ان المراد بالشي هو المال لا غير حيث قال غصبت وحكم
الغصب لا يثبت شرعا الا فيما هو مال لكنه لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتامل
في كلامه فيرجع فيه الى بيان المقر حتى يجبر عليه ويقبل قوله اذا بين ما هو محتمل واما الماول فحكمه
وجوب العمل به على احتمال السهو والغلط من الماول لا على سبيل القطع لان طريقه غالب الراي
وانه لا ينفك عن احتمال السهو والغلط اذ المجتهد قد يخطي وقد يصيب عند اهل السنة
رحمهم الله وان كان كل مجتهد مصيبا في حق العمل وهو الاجتهاد وهذا كثير جدا كما في موضع فطلب
على ظنه انه كان طاهر يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى اذا تبين نجاسة الما يلزمه اعادة الوضو
قال رحمه الله باب معرفة احكام القسم الذي يليه الى قوله
في تعارض السنن والاحاديث اقول هذا الباب في معرفة احكام القسم
الذي القسم المذكور الذي هو الخاص والعام والمشترك والماول والقسم الذي يذكر
احكامه في هذا الباب هو الظاهر والنص والمفسر والمحكم حكم الظاهر وجوب العمل
بالذي ظهر منه قطعا عاما كان او خاصا وكذا حكم النص وجوب العمل بالذي وضح واستبان
به خاصا كان او عاما على احتمال تاويل هو في محل المجاز لان ذلك التاويل يجعل النص بمنزلة المجاز

وما من عام الا ويحتمل المخصوص وهلم جرا وقد زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا
الخاص وليس كذلك اذ الاشتقاق النص من نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد
بسبب اثر به ورد فلا يقتضي اختصاص النص بكونه خاصا لا غير لكن ازدياد الوضوح والبيان
في النص انما كان بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم وليس في الظاهر تلك القرينة جعل بعضهم اسم الخاص
وحكم المفسر وجوب العمل بموجبه قطعا من غير احتمال تاويل ولا تخصيص لكنه يحتمل النسخ في محل يقبله وهو
الاحكام التي يجوز ان تكون وان لا تكون على ما مر في اوايل هذا الكتاب وحكم المحكم وجوب العمل
بموجبه من غير احتمال تاويل ولا نسخ لانه ماخوذ من احكام البنا اذا كان بحال حصل الامن من انتقاضه
وانهدامه قال الله تعالى منه آيات محكمات اي غير محتملات للنسخ كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان
علمه تعالى بكل شيء وصف دايم لا يحتمل السقوط قال عند اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم قوله
لما ذكرنا من تفاوت معنى هذه الالقاب لغة اشارة الى ما سبق ذكره في اول الكتاب من اشتقاق
كل فرد من افراد هذا القسم على وجه يوجب التفاوت بين معاني القاب تلك الافراد التي هي الظاهر
واخواته وانما يظهر تفاوت هذه المنازل وهي منزلة الظاهر واخواته عند التعارض ليصير الادنى
عندهم متروكا بالاعلى وعلى هذا تكثر امثلة هذا القسم وهو الظاهر واخواته في السنن والاحاديث
اذا تعارضت فاما كل واحد من هذه الاربعة فيوجب الحكم قطعا بلا تفاوت بينها من هذا الوجه
حتى صح اثبات العقوبات بالظاهر والنص كما صح بالمفسر والمحكم مثال تعارض الظاهر مع
النص قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان الآية الثانية نص في ان مدة الرضاع حولان
لانها سيقت لبيان منة الوالدة على الولد بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان
احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها لا لبيان مدة الرضاع فيثبت موجب النص رجحان دون
موجب الظاهر فتكون مدة الرضاع حولين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان الله تعالى ذكر في
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما
بكمالها كالاجل المضروب للدينين لكنه قام المنقص في احدهما وهو الحمل فبقي الباقي على ظاهره
والنص المقيد بالحولين محمول على مدة استحقاق اجرة الرضاع فان الاجماع منعقد على ان مدة الرضاع
في حق استحقاق اجرة الرضاع على الاب مقدرة بحولين حتى ان من طلق امراته المرضعة وطلبت
اجرة الارضاع بعد مضي الحولين وابى ان يعطي لا يجبر هو على دفع الاجرة اليها ويجبر في الحولين
او يقال ان قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما بعد النص
المقيد بالحولين دليل على ان مدة الرضاع ما انقضت بعد فلا تكون مدة الرضاع حولين

وكذا

وكذا قوله صلى الله عليه وسلم للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها مع قوله صلى الله عليه وسلم
استنزهوا من البول فان الاول ظاهر في اجازة شرب ابوال الابل نص في بيان سبب الشفا
والثاني نص في وجوب الاحتراز عن الابوال فرجح ابو حنيفة رحمه الله النص على الظاهر حتى لم يجوز شرب
البول اصلا لا للتداوي ولا لغيره ومثال تعارض النص مع المفسر قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة
تتوضأ لكل صلاة فان الاول يحتمل التاويل دون الثاني اذ اللام تستعار للوقت يقول آتيك لصلاة الظهر
اي لوقتها ومثال تعارض النص مع المحكم قوله صلى الله عليه وسلم من استنجى منكم فليستنج بثلاثة احجار مع قوله
صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج فان الاول نص في الثلاثة والثاني
محكم في التخيير فترجح الثاني على الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم له قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان
(١٥٥) الاشهاد انما يكون لفائدة قبول شهادتهم عند ادائها وهو لا يحتمل معنى آخر لكنه يحتمل النسخ والثاني
محكم لانه لا يحتمل النسخ لكون نص التابيد التحق به وشرط النسخ ان لا يلتحق ذلك بالمنسوخ فكان راجحا
على الاول وقد تقدم على هذا الكلام في اوايل هذا الكتاب قال رحمه الله ومسايل
اصحابنا التي تحمل المحتمل على المحكم انواع مثال التعارض بين الظاهر والنص والمحكم من مسايل اصحابنا رحمهم الله
في اقرار الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق اليقين الصدق اي قلت الحق لا غيره
او قلت اليقين لا غيره وكذا الآخر كان كل ذلك تصديقا للقائل اقرارا ولو قال البر او الصلاح
لم يكن تصديقا واقرارا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين او البر والصدق فقال البر الحق
او البر اليقين او البر الصدق حمل البر على الحق واليقين والصدق وجعل تصديقا واقرارا
ولو جمع بين احد هذه الثلاثة وبين الصلاح فقال الصلاح الحق او الصلاح اليقين او الصلاح الصدق
مثل ذلك رد الكلام القايل ولا يكون تصديقا واقرارا وحاصل ذلك ان الصدق واليقين
والحق من اوصاف الخبر ظاهرا فاذا قال خبر حق او يقين او صدق وهذه الالفاظ الثلاثة نصوص
بينة لما وضعت هي له من دلالتها على وجود المخبر عنه فيكون جوابا للمخبر وهو القايل على تصديقه باعتبار
الظاهر ولان هذا الكلام لا يستقل بنفسه فلا بد من رده الى الكلام الاول لكونه خارجا مخرج
الجواب مع كونه صالحا للجواب فكانه قال الذي تقوله او تدعيه حق او يقين او صدق وقد يحتمل
هذا الكلام الابتداء على سبيل المجاز اي الصدق اولى بك مما تقول او الحق او اليقين اولى لا الاشتغال
به من دعوى الباطل حتى اذا نوى الابتداء صدق مع اليمين ولا يكون اقرارا وبعض مشايخنا رحمهم الله
قالوا ما سبق من الحكم فيما اذا قال بالنصب لا يكون تصديقا بان قال الحق او الصدق لان
معناه عليك بالحق او الصدق والصحيح انه تصديق مطلقا لان عرف الناس في ذلك هو التصديق

من غير فصل الى هذا اشار محمد رحمه الله فقال انا ننظر في هذا الى معاني كلام الناس واما البر
فاسم وضع لجميع انواع الاحسان لا لاختصاص له بالجواب فكان بمعنى المجمل لازدحام المعاني فيه فلا
يفهم منه الجواب عند الانفراد فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارن البر ما يكون جوابا من نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا من الكلمات الثلاث الاول وهي الحق واليقين والصدق حمل البر الذي بمعنى المجمل على النص
او الظاهر ولان البر يحتمل الصدق يقال فلان بر في يمينه ويحتمل التقوى قال الله تعالى ليس
البر ان تولوا وجوهكم الاية واذا كان مشتبها لا يكون بنفسه اقرارا لكنه مجمل يحتمل البيان فاذا
اقترن به ما يصلح للبيان من نص او ظاهر يكون اقرارا بواسطة ذلك كانه قال صدقت كما في قوله داري
لك عارية وقوله نص او ظاهر اي يصح ان يطلق على كل واحد من الكلمات الثلاث التي ذكرناها اسم النص
او اسم الظاهر فاسم النص باعتبار ان الجواب يتضمن اعادة ما في السوال فكانه سيق الكلام لاجله
واسم الظاهر باعتبار ان المقصود من الكلام هو قول المدعي لي عليك الف درهم واما الجواب فانما ثبت في
ضمن ذلك الكلام فكانه لم يسق الكلام له فيصح اطلاق اسم الظاهر على كل واحدة منها لان الاعتبار للمتعين
لا للمتضمن ولم يطلق الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله اسم النص على هذه الكلمات لذلك واما
الصلاح فانه لا يصلح صفة للخبر حال اذ لا يستعمل في النعوت فلا يقال خبر صلاح ولا قول صلاح ولكن
خبر صالح وقول صالح وعمل صالح ومعنى الصلاح ضد الفساد فلا يكون جوابا ثم هو محكم في هذا المعنى
وهو انه فاذا ضم اليه ما هو ظاهر في الجواب ونص كالحق او اليقين او الصدق بان يقول الحق الصلاح
او الصلاح الحق او اليقين الصلاح او اليقين قدم او اخر حمل النص الذي هو محتمل ان يكون وصفا
للخبر وجوابا بنفسه على المحكم الذي لا يحتمل ذلك وهو الصلاح فلم يكن نصه تصديقا واقرارا بل رد الكلام
المخبر وصار المتكلم بهذا الكلام مبتديا بكلام امرا للمخبر باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل وقال
المصنف رحمه الله في شرح الجامع الحق الحق او اليقين اليقين والصدق الصدق او البر البر او الصلاح
الصلاح او قال حقا حقا او يقينا يقينا الى اخره وفي هذه الجملة الثلث الاول تصديق واقرار
والبر والصلاح ليس باقرار لان الحق واليقين والصدق يوصف بها الدين يوجب العمل به ولو قال
الحق حق واليقين يقين والصدق صدق الى اخرها لم يكن اقرارا لان الكلام في الفصول الاول كان
نا نصا يحمل على الجواب ظاهرا فاما هذا فكلام تام مبتدا وخبر فلم يصلح جوابا ويرجح البعض من هذه
الكلمات على البعض عند التعارض كالصلاح فانه يرجح لكونه محكما على الحق واليقين والصدق عند التعارض
ومثال التعارض بين النص والمحكم من مسائل الفقه ما قال علماونا رحمهم الله في من تزوج امراة
الى شهر او شهرا انه يكون ذلك متعة لا نكاحا لان التزوج نص ظاهر في اثبات النكاح على التابيد فكان
هو محتملا ان يراد المتعة مجازا لان الازدواج والانضمام كما يحصل بالتابيد يحصل بالتاقيت

مار الدين

وقوله الى شهر محكم في المتعة لم يبق فيه احتمال النكاح على وجه المجاز اذ النكاح لا يحتمل التاقيت
بحال لانه منسوخ فكان الاول محتملا في كونه متعة والتزوج محتمل للمتعة فاذا اجتمعا في الكلام رجح المحكم
وحمل المحتمل وهو النص على المحكم فيكون متعة لا نكاحا قال رحمه الله وضد الظاهر الخفي
الى قوله في هذا الفصل اقول ضد الظاهر الخفي لان الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس
الصيغة والخفي هو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة اي الصيغة تفيد معناها من غير خفا
لكونها معلومة بنفسها وانما الخفي بسبب عارض وحكم الخفي الطلب ليعلم ان اختفاه لزيادة او
نقصان فيظهر المراد فان الخفا اذا كان لزيادة كما في حق الطرار الذي هو السارق في حق القطع
وان كان لنقصان كما في النباش لا يلحق ومثال الخفي ان النص وهو قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما اوجب قطع اليد على السارق وهو ظاهر في حق السارق الذي لم يختص باسم اخر
ثم احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار فانهما قد اختصا باسم اخر خفي المراد لسبب هذا الاختصاص
والطريق النظر فيه ان النباش اختص بهذا الاسم لقصور في فعله وهو النبش من حيث هو سرقة
(١٥٦) لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين حافظه الذي قصد حفظه لكن حفظه انقطع بعارض
اعترض عليه من غفلة او نوم او غير ذلك والنباش هو الذي يسارق عين من عسى يهجم عليه وهو لذلك
المسروق غير حافظ ولا قاصد لحفظه وهذا اي النباش من الاول وهو السارق كالتبع من المتبوع
فان السارق يسرق من الحافظ والنباش ياخذ من غير الحافظ والاصل ان توجد السرقة من الحافظ فكانت
السرقة اصلا والنبش غير اصل فكان المراد من المتبوع والتبع كونها اصلا وغير اصل لا حقيقة التبعية
وعن هذا اخرج الجواب عن قول من يقول لما كان النباش تبعا للسارق يجب ان يقطع هو كالسارق
لان الحكم الثابت في المتبوع ثابت في التابع فان قيل لو سرق من بيت رجل غائب يقطع كما لو سرق من
بيت رجل حافظ فلو كانت السرقة عبارة عما ذكرتم لما وجب القطع لانعدام حد السرقة
لان المسارقة عن عين الحافظ انما يكون اذا كان الحافظ حاضرا قلنا معناه عن عين الحافظ او عين
نائب الحافظ وفي حق الغائب ان كانت عينه غائبة فعين نائبه وهو بيته المقصود حفظ الاموال
حاضر وهذا لان حفظ الحافظ بنفسه غير معتبر فيما هو محرز بالمكان واذا كان كذلك فكان ذلك
اخذا عن عين نائب الحافظ فوجد حد السرقة بخلاف القبر فانه ما اعد لحفظ الكفن فلم يكن النبش
عن عين الحافظ ولا عن نائبه فلا يقطع وقوله ولا قاصد اي لحفظه احتراز عن الحفظ بالبناء الذي قصد
به حفظ الاموال كالبيوت واما القبر فلم يكن كذلك بل المراد مواراة الميت عن اعين الناس ومخافة
عليه من السباع لا للاحراز ولا نقول ان الكفن مضيع ولكنه مصروف الى حاجة الميت وصرف
الشي الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذور في الارض فانه لا
يكون تضييعا ولا احرازا واختلف مشايخنا رحمهم الله في بيت مقفل قال الامام شمس
الائمة رحمه الله الاصح عندي انه لا يجب القطع ولهذا سمي هذا الاسم وهو السارق دليل

على خطر المأخوذ وهو المسروق لكونه محوزا محفوظا عن يد إذا الظاهر من حال العاقل أن لا يوقع
نفسه في مهلكة لاخذ مال تافه حقير وهو الكفن ولان السرقة مشتقة من السرقة بفتح الراء وهي
القطعة من الحرير واصلها بالفارسية سره اي جيده فعرّب كذا في الصحاح واسم النباش ينبئ عن ضده
وهو القصور والهوان لانه اخذ شي حقير غير محرز وهو الكفن والعورة بمثله باطله خاص في الحدود
فانها تندرئ بالشبهات وانا قيد بالحدود لان في غير الحدود اذا ثبت الحكم في الاعلى قد يثبت في الادنى
بالقياس الا ترى ان الوطي يثبت حرمة المصاهرة وهو اعلى وكذلك يثبتها ايضا اللمس بشهوة وهو ادنى ولا
يثبت مثل هذا في الحدود لانها تندرئ بالشبهات واما الطرار فقد اختص بهذا الاسم لزيادة في جنايته
وحذقه في فعله لان السارق يسرق عن حافظ في حال نومه وغفلته عن الحفظة والطرار انما يسرق عمن
هو مقبل على الحفظ قاصد لذلك اذ الطرار يقطع الشي عن اليقظان بنوع غفلة تعتريه في لحظة وذلك يبني
عن مبالغة في جناية السرقة فكانت هذه مشاركة في نهاية الكمال وتعدية للحدود فيه كما في نهاية الضحى والسداد
لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف وقد سبق بيان
احكام باقي اقسام الاضداد كالمشكل والمجمل والمتشابه في اول الكتاب في هذا الفصل ومن فصل بيان احكام
الاضداد قال رحمه الله باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
قوله ضرورة تكلم البشر اقول حكم الحقيقة هو وجود ما وضع له سواء كان امرا او نهيا او خاصا او عاما اما الامر
فكقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر والنهي كقوله تعالى ولا تشركوا به والخاص ايضا كذلك واما العام
فكقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين وحكم
المجاز وجود ما استعير لاجله خاصا كان او عاما فالخاص كقولك رايت اسدا يرمي والعام كقولك لا تضع قدمك
في دار زيد اي لا تدخل وقوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين فان الثاني عام والاول خاص
وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع من اهل اللغة بمنزلة النصوص فان طريق معرفتها السماع
من الثقات فالتوقيف التعليم من جهة المعلم والسماع من جهة المتعلم وطريق معرفة المجاز التامل
في مواضع الحقيقة ليظهر به الاتصال المعتبر ولا يشترط النقل عن العرب في احاد الصور على المذهب
الاصح فعلى هذا اختلف طريق معرفة الحقيقة والمجاز واما في حق الحكم فهما سواء كما ذكرناه الا عند التعارض
فان الحقيقة اولى من المجاز لانها استعمال اللفظ فيما وضع له فكانت اولى من القاصي لسبقها عليه في
الوجود او لسبق فهم السامع الى الاصلي ومن اصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز ولهذا
قال الشافعي رحمه الله ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عام
فلا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
اذ المراد بالصاع هو المجاز وهو ما يحويه الصاع ويحله ومجاورة لان حقيقة الصاع وهي الخشبة

المنفعة

المتعينة لذلك الفعل الخاص غير مراده بالاجماع اذ الربا لا يجري فيها فكان المراد ما ذكرناه
وهو ما يحويه الصاع ويحله ومجاورة لان حقيقة الصاع وهي الخشبة اطلاقا لاسم المحل وارادة الحال
كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي عند كل صلاة وقولهم سال النهر وجرى الميزاب
ولا عموم للمجاز فاذا ثبت ان المطعوم مراد بالصاع اجماعا خرج ما سواه من ان يكون مرادا وهو الجص
والنورة لئلا يؤدي الى تعميم المجاز وترجح قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه
حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاما والصاع مجاز في محله فلا يثبت بالمطعوم فان قيل الترجيح انما يحتاج
بعد ثبوت المعارضة فكيف يبان ههنا قيل له قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
يشعر بكون الطعم علة لما عرف ان الحكم اذا كان مرتبا على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة كما في
قوله تعالى الزانية والزاني وعلى الوارث مثل ذلك وقولهم اكرم العالم واهن الجاهل وقوله صلى الله عليه
١٥٧ وسلم ولا الصاع بالصاعين يقتضي كون الكيل علة وان لا يجري الربا في غير الصاع وهو ما دون نصف
الصاع لان رتب حكم النهي على محل صاع فكان الكيل علة وبين كون الطعم علة وبين كون الكيل علة منافاة
فيتحقق المعارضة او يقال ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام يقتضي الحرمة في القليل
والكثير وقوله ولا الصاع بالصاعين يقتضي الحرمة في الكثير والاباحة في القليل اذ تخصيص الشي بالذكر
عنده يدل على نفي ما عداه فيثبت المعارضة بين الحديثين وترجح الاول على الثاني بعمومه وعدم عموم
الثاني لكونه مجازا ولا عموم له والمطعوم مراد منه فيوافق الحديث الاول في حقه وهي القليل ولزم منه
هذا ان لا يجري القدر وللنص علة ثم احتج الشافعي رحمه الله على ان المجاز لا عموم له بان الحقيقة اصل
الكلام لانها المستعمل فيما وضعت له والمجاز ضروري لتوسعة الكلام او لاختصار البحث او لكان
العمل بالحقيقة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بل ترجح الحقيقة ولا عموم للثابت ضرورة
تتقدر بقدرها كالميتة لما احلت للضرورة يتقدر بقدر الضرورة وهو سد الرمق وكالمقتضي
وكالمقتضي فانه لا يثبت الا لضرورة تصحيح الكلام فيتقدر بقدر الضرورة فلم يتعم عندكم وضرورة
تكلم البشر تندفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز قال رحمه الله والصحيح ما قلنا الى قوله
والضرورة اقول الصحيح ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله وهو ثبوت العموم للمجاز
لان المجاز لغة نوع الكلام اذ الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز لانه لا يخلو اما ان يكون مستقرا للمجاز
في محله او لا يكون فلا واسطة بينهما واذا كان المجاز احد نوعي الكلام فكان بمنزلة النوع الاخر
وهو الحقيقة في احتمال العموم لان العموم في الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة اذ لو كان لكونها حقيقة
لما جاز الخصوص في الحقيقة وليس كذلك فان قولك جاءني زيد او رجل حقيقة مع انه ليس بعام
بل العموم تبعا لدلالة زائدة على كونها حقيقة من ادخال الالف واللام عليها للجنس او دخولها

نكره في موضع النفي او اتصافها بصفة عامة وغير ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا
دخل عليه لام التعريف من غير معهود مذكور لفظا او تقديرا انصرف الى تعريف الجنس فصار
عاما بهذه الدلالة الزايدة على كونها حقيقة من اداة الالف واللام على الجنس او وضع نكره في
موضع النفي او اتصافها بصفة عامة الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا دخل عليه لام التعريف
وقد وجد احدى هذه الدلالات في الصاع لانه نكرة اقترن بلام التعريف من غير معهود
ينصرف اليه فانصرف الى الجنس بالوضع وهو ما يحويه ويجاوره ولو اريد بالصاع عينه لصار
موهما لوجود ما يدل عليه وهو اللام فكذا اذا اريد به ما يحله ويجاوره بطريق المجاز لذلك
الدليل وهو اللام والجار وهو ما يحويه الصاع قابل للعموم الا ترى انه استعير له لما
يحويه ويجاوره الصاع بعينه لتعلق ما يجاوره في ذلك الحكم على الصاع في موضع الصاع و لا
يتحقق ذلك الا باثبات صفة العموم فيه كالثوب الذي يلبسه المستعير بطريق العارية
كان مشتملا على الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد وغيرهما علمه مثل
وغيرها الا ان للحقيقة والمجاز تباينا وتمايزا وبيانا اد الحقيقة لا ازمنة في موضعها
بانه لا تسقط ابدا ولا يزيلها عن موضعها مزيل والمجاز لا يلزم ولا يبقى ويزول عن موضعه
بوجود مزيل وهذا هو العلامة الفارقة بين الحقيقة والمجاز واما قوله ان المجاز ضروري
لتوسعة الكلام فنقول ان المجاز طريق مطلق لا ضروري لانه كثرة الحد في كتاب الله تعالى
من ذلك قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان ارادة الجدار مجاز
لصحة نفي الارادة عن الجمادات باسرها والمعنى انه مشرف على الانهدام
عليه وقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلاة وقوله
كما قال انبتناها بعين وقوله فابين ان يحملنها وقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
فما ربحت تجارتهم وغير ذلك من الايات وكتاب الله تعالى افصح اللغات لانه نزل على اعلى طبقات
الفصاحة وقد يكون المجاز في موضع افصح اللغات حتى ان الحقيقة لو ذكرت في موضعه لزم
عدم الفصاحة كما قال تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولو قال
تعالى حتى يطلع الفجر لم يكن في ذلك الفصاحة فثبت بذلك ان المجاز موجود في كتاب الله تعالى
الله عز وعلا تعالى عن ان يلحقه العجز والضرورات ولا يقال المقتضى موجود في كتاب الله
تعالى كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة وانه ضروري لانا نقول المقتضى ثبت
ضرورة صحة الكلام دون ضرورة المتكلم وذلك لا يدل على ان الكل ضروري والدليل
على ان الضرورة الثابتة في المقتضى راجعة الى صحة الكلام هو ان السامع يعجز عن درك

معاني

معاني المنطوق والمجتهد عن الاستدلال بالمنطوق الا بالمقتضى فيجعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق ولهذا قيل في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق والضرورة
لو ثبتت في المجاز لكانت راجعة الى المتكلم لان الحقيقة والمجاز من باب استعمال اللفظ وذلك
حظ المتكلم دون السامع ولذلك وقع المقتضى في تقسيم الوقوف على المراد بالاستدلال
ووقع المجاز في تقسيم بيان المتكلم باستعمال النظم واما قوله ان المقتضى لم يتعم عندكم لما
ثبت ضرورة فنقول ان دلالة العموم من دخول الالف واللام ونحو ذلك يمكن ان يوجد في المجاز
لان المجاز ملفوظ والعموم باعتبار اللفظ عند وجود دليله اما المقتضى فغير ملفوظ فكيف
يتحقق فيه ما هو من خصايص اللفظ ثم رجحان الحقيقة على المجاز عند التعارض لا يدل على ان
المجاز ضروري لان الاقوى راجح على الاضعف ابدا ورجحان المحكم على المفسر وذلك لا يدل
على المفسر ضروري وانما رجحان الحقيقة لكونها الزم وادوم بخلاف المجاز قال ـــــــ رحمه
الله ومن حكم الحقيقة انه لا تسقط عن المسمى حال الى قوله فاكل من عين النخلة تحنث اقول
(١٥٨) من حكم الحقيقة ان الشان لا تسقط هي عن المسمى ابدا واذا استعير لفظ الحقيقة لغيره احتمل
السقوط ولهذا يقال للوالدات ولا يجوز نفيه عنه بحال ويقال لا اب لا اب ويجوز نفيه
عنه بان يقال انه جد وليس باب لما ان الحقيقة وضع اي دو وضع او موضوع وهذا اي
المجاز مستعار فكان الحقيقة والمجاز كالملك والعارية في كون الملك اصلا والعارية مستعارة وكذا
يصح ان يقال للبليد الذي اطلق عليه لفظ الحمار انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال للحيوان المفترس انه
ليس باسد واورد على هذا انه يودي الى الدور لان اطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه
وانما يصح نفيه اذا عرف ان ذلك الاطلاق مجاز فحينئذ يتوقف صحة النفي على معرفة المجاز فلو
توقف معرفة المجاز على صحة النفي لزم الدور ولقايل ان يقول لم لا يجوز ذو رمعية لا دور
تقدم كما في المتضايفين وقوله الا ان يكون مهجورا متصل بقوله انه لا تسقط عن المسمى
ليس على اطلاقه بل بشرط الا تكون الحقيقة مهجوره فانها اذا كانت مهجوره تتعين المجاز
لتصحيح الكلام وتسقط الحقيقة كقولهم ديكنخت فان الناس يفهمون من هذا الكلام
طبخ الطعام لا طبخ نفس القدر وهو حقيقتها فيصير ذلك اي كون الحقيقة مهجوره دلالة
الاستثناء اي دلالة على ان الحقيقة المهجوره مستثناة من العام من حيث انها لا تراد بمطلق
الكلام فيصير كانه استثناها بجملة فقال الا الحقيقة المهجوره كذا قاله الامام الكردري رحمه الله
او فيصير ذلك بمنزلة دليل الاستثناء من حيث ان الحقيقة المهجورة ليست بمراده من الكلام
كما ان المستثنى ليس بمراد من صدر الكلام كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها

فشرع في الحال في الانتقال منها انه لا يحنث وصار ذلك القدر من السكون وان كان
موجودا حقيقة مستثنى عن هذه اليمين بدلالة حال الحالف وهي ان مقصوده منع نفسه
عما يمكن له منعه لا عما لا يمكن لان ما لا يمكن ممتنع في نفسه وهذا القدر من السكون لا يمكن الامتناع
عنه فلا يحصل به ما هو المقصود من اليمين وهو المنع فيصير كانه قال لا اسكن هذه الدار الا
زمان الانتقال اذ السكون في ذلك الزمان صار مهجورا ولان المقصود من اليمين هو البر ولا
يمكنه تحقيق البر الا ان يكون ساعة الانتقال مستثناة وكمن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه
قبل ذلك ثم مات المجروح لم يحنث ويصير ذلك بمنزلة الاستثناء لمعرفة مقصوده وهو الامتناع
عما في وسعه وذلك لا يمكن عما كان قبل اليمين فكانه قال لا اقتله قتلا الا قتلا بسبب الجرح السابق
على اليمين وكمن حلف لا يطلق امراته وقد كان حلف اي علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد
الشرط لم يحنث كما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان طلقتك امراتي فعبدي
حر ثم دخلت الدار لم يعتق عبده لان مقصود الحالف من الحلف منع نفسه عن التطليق ولا
يمكنه الامتناع عن الحلف السابق لئلا يقع الطلاق عند وجود الشرط فصار الحلف السابق مستثنى
عن هذا الحلف وكمن حلف لا ياكل من هذا الدقيق لا يحنث باكل عين الدقيق عند بعض مشايخنا رحمهم الله
وقيل يحنث لانه ماكول والاول هو الاصح لان اكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه الى المجاز
وهو ما يتخذ منه من الخبز كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واذا حلف لا ياكل من هذا
الشجر فاكل من عين الشجر لم يحنث لان اكل ذلك مهجور وانما ينصرف الحلف الى ثمر الشجر قال رحمه
الله ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين الى قوله اولى ان لا يجتمعا اقول
ان للحقيقة والمجاز احكاما منها استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد في حالة واحدة من جهة واحدة
لما سبق ان احدهما وهو الحقيقة موضوع والاخر وهو المجاز مستعار من الاخر الموضوع فاستحال
اجتماعهما اذ الشيء الواحد يستحيل ان يكون مستعملا في موضوعه غير مستعمل في ذلك في حالة
واحدة كما استحال كون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد والجامع ان
اللفظ بمنزلة اللباس والمعنى بمنزلة اللابس والمجاز يجري من الحقيقة مجرى العارية من الملك فكما لا
يجوز ان يكون الثوب الواحد في زمان واحد ملبوسا بطريق الملك والعارية معا لا بالنسبة
الى شخص واحد ملبوسا بطريقين ولا بالنسبة الى شخصين كذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد
حقيقة ومجازا لا بالنسبة الى مسمى واحد ولا بالنسبة الى اكثر منه وفيه نفي لقول من قال
انه يجوز الجمع بينهما في محلين مختلفين حتى قالوا حرمة الجدات تثبت بقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم لانا نقول حرمة الجدات تثبت بالنص لان الام هي الاصل لغة ومنه قيل لمكة

ام

ام القرى فتناول النص لهن بطريق الحقيقة ايضا او نقول حرمة تثبت بالاجماع او بدلالة
النص والتمسك بها اولى اذ فيها اتساق الحكم بوجه واحد لحرمتها في البنات ايضا ووجه الدلالة
انه لما ثبت حرمة العمات وهن اخوات الاب والاتصال بينها اتصال مجاورة فلان تثبت حرمة ام الاب
وبينها اتصال جزئية بالطريق الاولى وكذا في باب البنات ولهذا الاصل قال محمد رحمه الله في الجامع
الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالي معتقيه
اي لمعتق معتقيه شيء لان اسم الموالي لمعتقيه حقيقة بسبب انعامه عليهم بالاعتاق فصار ذلك
المنعم عليهم كاولاده لاحيائه بالاعتاق وذلك لانه باشر سبب حياتهم باحداث قوة المالكية فيهم
وازالة الرق عنهم بالاعتاق اذ الحرية حيوة حكما والرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب على المسلم
ابتداء والكفر موت حكما لان الكافر لكونه لا يقبل الحق بمنزلة الميت قال الله تعالى او من كان
(159) ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى ولان الكافر لما لم ينتفع
بالحيوة الابدية ولم ينتفع بها صار كانه ميت جمادا الا ترى ان الله تعالى سمى الكفار صما بكما عميا
مع انهم ذوي سمع ونطق وبصر لما انهم لم ينتفعوا بذلك في الاستدلال على وجود الصانع تعالى
سماع كلمة الحق والتلفظ بها واذا كان الرق اثر الذي هو بمنزلة الموت كان الاعتاق بمنزلة الاحياء فصار
معتقوه كاولاده اذ المولى يصير بالاعتاق سببا لحيوته كالاب يصير سببا لحيوة الولد ولان معتقيه
منسوبون اليه بالولاء كما ان الولد منسوب الى ابيه والى هذا المعنى اشار رسول الله صلى الله عليه
وسلم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وذلك لان الجزاء مكافاة
وهي تنبي عن المماثلة فكان ما يوجد من الولد من الاحسان في حق الوالد وهو كونه سببا لحيوته
الا اذا وجد الاب رقيقا فاشتراه فاعتقه فان ذلك يماثل ما وجد من الاب في حقه لان ذلك تحصيل
الحيوة في ابيه فكان مثل ما وجد من ابيه في حقه فيصير ذلك جزاء بهذا الاعتبار ذكره اشار الامام
العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله الى هذا المعنى فاما معتقوا معتقيه فمعتقوهم مجاز لان
المولى لما اعتق الاولين اثبت لهم مالكية اعتاق الاخرين فصار المولى سببا لاعتاق معتقي
معتقيهم فنسب معتقوا معتقيه الى المولى كما في النسبة مجازا كولد الولد فانه ولد الجد
مجازا واذا كان معتقوه مواليه حقيقة وهي ثابتة فلم يثبت المجاز لئلا يؤدي الى استعمال
وهو اجتماع الحقيقة والمجاز حتى لو لم يكن للمولى معتقون فالوصية لمعتقي معتقيه اذا
الحقيقة ههنا غير موجودة فتعين المجاز ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الموالي فاستحق
هو نصف الثلث وهو السدس كان الباقي مردودا على الورثة ولا يكون لموالي مواليه
شيء من ذلك لان الحقيقة هنا مراده فانتفى المجاز وانما استحق المعتق الواحد نصف

الثلث لما عرف ان للمثنى حكم الجمع في باب الميراث والوصيه اخت الميراث لكونها خلافه بعد
الموت كالوارثه ولو كان معه اخر استحقا الثلث كله فهو عند الانفراد يستحق نصف الثلث لا ثلث الثلث
وقوله محمد رحمه الله عربيا لا ولا عليه اي ليس هو بمعتق احد لان العرب لا تسترق اذا الحكم في مشركي العرب
الاسلام او السيف قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان
في جزيرة العرب وفايده هذا القيد ان الموصي اذا اوصى لمواليه وعليه الولا وله الولا كانت الوصيه باطله
الا ان تبين في حيوته ان المراد منهم لما سياتي بيانه ولا يقال قد وقع الاستغنا عن هذا القيد
بقوله ولا عليه بقوله عربيا الا ان فيه فايدتين الاولى ما مر ان الموصي لو كان عليه الولا وله الولا كانت
الوصيه باطله والثانيه التاكيد والاحكام لما ذكر في التقويم قد قالوا فيمن اوصى لمواليه بثلث ماله
وهو حر الاصل له معتق وله مولى واحد اعتقه وموال اعتقهم كان نصف الثلث لما ذكر في التقويم
لمولاه والنصف للورثه فان قيل لم لا تحمل على ولا الموالاة لتكثير الفايده قلنا لمانع يمنع الحمل عليه
اذ من شرط ولا الموالاه كون المولى من غير العرب نص عليه ابو نصر رحمه الله لان العربي نصرته بالنسبة
الى قبيلته وهي اكد من النصره بالموالاه لانها لا يلحقها الفسخ ثم ان مما يوضح ما قلناه من استحالة الجمع بين
الحقيقه والمجاز كون الاسم المشترك لا عموم له مثل اسم المولى فانه ينطلق على المولى الاعلى لانه منعم وعلى
الاسفل لانه منعم عليه بمعنى اسم الفاعل مره وبمعنى اسم المفعول اخرى فلا يعم الاعلى والاسفل
لان العام ما ينتظم جمعا بمعنى واحد وهذا ليس كذلك حتى ان الوصيه باطله للموالي لو للموصي موال
اعتقهم وموال اعتقوه وهذا ظاهر الروايه وعن ابي حنيفه رحمه الله انها جايزه ويكون الثلث
بين الفريقين لان الاسم حقيقه لهما فيتناولهما كما لو اوصى بثلث ماله لاخوته وله ستة اخوة
اخوان لاب وام واخوان لاب واخوان لام كان الثلث بينهم بالسويه وجه ظاهر الروايه
وعن ابي حنيفه رحمه الله ان معاني الاسم المشترك وهي ما سبق ذكرها معان يحتملها الاسم
المشترك احتمالا على السوا لكون كل واحد منها قد وضع له الاسم المشترك بوضع على حده
لكن المعاني المذكوره لما اختلفت باعتبار الاعلى والاسفل كما ذكره سقط العموم لاختلاف
المعنى والمقصود وبطل التعيين لاختلاف المقاصد فان من الناس من يقصد الاعلى مجازاة
وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل زيادة للانعام اذ كل منهما مندوب اليه قال
صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله وقال من اتى بالمبره فليتمم وقد
نظم الحديث مع سنده بعض الفضلا فقال اتانا حديث عن الهيثم عن الليث عن برده الاسلم
عن المصطفى انه قال من اتى بالمبره فليتمم وقيل بالشكر تجديد النعم وتزيد والنعم اذا
سمعت نعم الشكر تاهبت للمزيد وقيل الشكر قيد للنعم الموجوده وصيد للنعم المفقوده

وإذا

يرد
واذا بطل التعيين ولم يمكن الصرف الى احدهما بعينه بجهالته وجب التوقف حتى البيان
لعدم الاطلاع على مقصود الموصي فاذا مات من غير بيان بطلت الوصيه لفوات البيان وكون
الوصيه للمجهول غير جايزه اذ التمليك من المجهول باطل بخلاف ما اذا اوصى لاخوته لان اسم الاخوه
يتناول الكل بمعنى واحد وهو الوقوع عن اصل واحد فجاز ان يتناول الاشخاص المختلفه لمعنى
واحد وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال الوصيه للمولى الاعلى اولى لانه منعم عن اصله وشكر النعم
واجب والزياده على الانعام ليست بواجبة فصرف الوصيه الى ادا الواجب اولى قلنا هذا
الوجوب لا يدخل تحت الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم وعن ابي يوسف رحمه الله انه للمولى الاسفل
لان كونه منعما عليه دليل الحاجه والصرف الى المحتاج اولى وعن محمد رحمه الله لا يجوز الوصيه الا ان
يصطلح الموليان كما او قال لرجلين لاحدكما علي الف درهم قال محمد رحمه الله الاقرار باطل
١٦٠ الا ان يصطلح المقر لهما على شي ولا يرد على هذا اما اذا حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول الاعلى
والاسفل حتى لو كلم ايهما كان حنث لان اليمين تناولت احدهما لا على التعيين نكرة وانها
في موضع النفي تعم كما لو حلف لا يكلم احد هذين والجهاله غير مانعه لانعقاد اليمين لما ان الداعي
الى اليمين المغايظه وهي واحدة غير مختلفه في الاعلى والاسفل فلا يتحقق فيه الاشتراك
فكان بمنزله العام بخلاف ما اذا اوصى لاحد هذين فان الوصيه لا تصح اذ المعنى المقصود
مختلف في حكم الوصيه فكان اللفظ مشتركا والمشترك لا عموم له واذا ثبت انه لم يجز
الاجتماع بين معاني الاسم المشترك مع انه لا اختلاف بينها باعتبار اصل الوضع اذ كل منها
موضوع حقيقه فالحقيقه والمجاز وهما مختلفان بحسب الوضع ودلالة اسم الحقيقه
والمجاز عليها متفاوت لان اسم الحقيقه دل على ان مسماه ثابت في محله غير متعد عنه واسم
المجاز دل على ان مسماه تعدى عن اصله اولى ان لا يجتمعا قال رحمه الله ولهذا قلنا
في غير الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد في قوله لما قلنا اقول قال علماؤنا رحمهم الله بناء على ما
سبق ان الحقيقه والمجاز لا يجتمعان مرادين بلفظ واحد وان سائر الاشربه المسكرة
غير الخمر لا يلحق بالخمر في ايجاب الحد بشرب القليل لان اسم الخمر للني من ماء العنب المشتد حقيقه
ولسائر الاشربة المسكره مجاز والحقيقه قد اريد من النص الوارد في تحريم الخمر وايجاب
الحد بشربها وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فبطل المجاز فلا يجب الحد
بشرب غير الخمر من سائر الاشربه المسكره ما لم يسكر ولهذا قلنا في قوله تعالى او لامستم
النسا ان الحقيقه وهي المس باليد فلا يكون الجماع مرادا فان قيل يحتمل ان الشافعي
رحمه الله جوز التيمم للجنب بدليل اخر غير هذه الايه وحينيذ لا يتم الاستدلال لكن على ان

الاعلى اولى

المجاز هو المراد من هذه الاية قلنا لا يحتمل ذلك لانه لو قال لجواز التيمم للجنب لا يخلو اما ان
يقول بهذه الاية بغير الوجه الذي ذكرناه فيها بان نقول بالتقديم والتاخير على تقدير وان كنتم
جنبا فتيمموا او بحديث عمار وغيره ولا يجوز الاول لان الصحابه رضي الله عنهم كانوا مختلفين
في جواز التيمم للجنب على قولين قال علي وابن عباس رضي الله عنهما بجوازه وقال عمر وابن مسعود
رضي الله عنهما بعدم جوازه فكل من قال بالجواز حمل اللمس والملامسة على مجازها وهو المجامعة
ولم يقل احد منهم بالتقديم والتاخير وكل من قال بعدم جواز التيمم للجنب قال المراد من اللمس
اللمس باليد يجوز التيمم للمحدث خاصه فكان الفريقان كلاهما متفقين على عدم جواز التقديم
والتاخير فكان القول به باطلا اذ الاختلاف على قولين اجماع منهم على بطلان قول ثالث
وكذا لا يجوز التمسك في جواز التيمم للجنب بحديث عمار وغيره رحمهم الله لان ذلك كله
من اخبار الاحاد فلا يجوز الزياده على كتاب الله بخبر الواحد فعلم بهذا ان الدليل على جواز التيمم
للجنب انما كان حمل اللمس والملامسه على المجاز الذي هو الجماع لا غير وانا علم ذلك بجواز التيمم
للجنب دليلا على ان المراد من الايه المجاز الذي هو الجماع لا غير وانما علم ذلك التيمم للجنب فكان
الاستدلال بجواز التيمم للجنب دليلا على ان المراد من الايه ولما سبق من الاصل
قال ابو حنيفه رحمه الله فيمن اوصى لاولاد فلان اولا بنائه وله بنون وبنو بنين ان الوصية
لابنائه ولا يستحق بنو البنين شيا لان الحقيقة وهي بنوه مراده فبطل المجاز لما قلنا من
استحالة الجمع بينهما مرادين قال ــــــــ رحمه الله فان قيل فقد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه
في دار فلان الى قوله جمعا اقول ــــــــ هو بيان لما اعترض على الاصل السابق وهو ان
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان وتقرير الاعتراض انهم قالوا جميعا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار
فلان ان الحالف يحنث ان دخل الدار حافيا كان او متنعلا وحقيقة الكلام المذكور وضع القدم
فيها حافيا لا حائل بينها وبين الدار وهذا جمع بين الحقيقه والمجاز وكذا قالوا فيمن قال
عبدي حر يوم يقدم فلان ان الحالف يعتق عبده ان قدم فلان ليلا او نهارا مع ان اليوم
اسم لبياض النهار حقيقه والمراد الليل مجازا وقال محمد رحمه الله في السير الكبير حربي
استامن من المسلمين في حالة المحاصره على نفسه وابنائه انه يدخل في الامان بنوه وبنو
بنيه وكذا لو استامن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه وذلك جمع بين
الحقيقه والمجاز وقالوا فيمن حلف لا يسكن دار فلان ان الحلف يقع على الملك والاجاره
والعاريه جميعا حتى لو دخل دارا مملوكه او مستاجره او مستعاره حنث وحقيقة النسبة
الملك قال ــــــــ رحمه الله قيل له الى قوله فبقي ظاهر الاسم شبهه اقول ــــــــ هو جواب

عن الاعتر

انا سمع عثمان بن الكاتب
شرح فخر البزدوي

عن الاعتراضات السابقة وتقريره ان مقصود الحالف من وضع القدم الامتناع عن الدخول
في الدار لا وضع القدم نفسه ولهذا لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث واعتبار المقاصد والاغراض لازم
في الايمان الا ترى انه اذا حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته لم يحنث ويصير ذلك القدر من السكون
مستثنى بمعرفة مقصود الحالف وهو منع نفسه باليمين عما في وسعه دون ما ليس في وسعه وبين الفور
ايضا تدل على هذا فاذا كان كذلك فيصير وضع القدم مجازا عن الدخول لان وضع القدم سبب الدخول
والدخول مسببه وموجبه اي حكمه فذكر السبب واراد منه المسبب والدخول مطلق فوجب
العمل باطلاق المجاز وهو الدخول بعمومه اذ الدخول عام باعتبار حقيقة وضع القدم واذا كان كذلك فالحنث
في ذلك باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يرد الاعتراض لكن في قوله وضع القدم
صار مجازا عن الدخول نوع اشتباه اذ حقه ان يقول صار مجازا للدخول فان الدخول مستعار له لا
(١٦١) مستعار عنه فكان ينبغي ان يذكر باللام لا بعن الا انه اراد بلفظ المجاز العباره سامحة اي صار عباره عن
الدخول ومثل هذه المسامحات يجري في كلامهم اذ مقصودهم النظر الى المعنى او انه ضمن في المجاز معنى
العباره فكانت كلمة عن صلة تضمينه وكذلك اليوم اسم لمطلق الوقت ولبياض النهار بحسب الاستعمال
قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله
والمراد مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا او نهارا فان هذا الوعيد يلحقه كذا في المبسوط وصدر
الايه يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الزحف الجيش الذي يرى
لكثرته كانه يزحف اي يدب دبيبا من زحف الصبي اذا دب على استه قليلا قليلا ونصبه
على الحال من الذين كفروا والمعنى اذا لقيتموهم للقتال وهم كثير وانتم قليل فلا تفروا وقوله تعالى
الا متحرفا لقتال هو الكر بعد الفر يخيل عدوه انه منهزم ثم يعطف عليه وهو من باب خدع الحرب
او متحيزا اي منحازا الى فئة الى جماعة اخرى من المسلمين سوى الفئة التي هو فيها ويقال يوم لنا
ويوم علينا ويراد به مطلق الوقت ويستعمل لبياض النهار قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله تعالى وقال تعالى موعدكم يوم الزينه وقال
صلى الله عليه وسلم احب الحال وانظر واقض يوما مكانه واذا شاع استعماله فيهما وشاع فلا بد له من
ضابط يمتاز به احدهما عن الاخر ويتعين ويترجح به كل منهما على الاخر ودلالة ذلك ان ينظر الى ما دخل
اليوم عليه فان كان ما دخل عليه هو فعلا يمتد فبياض النهار اولى باليوم لانه يصلح معيارا لذلك الفعل
واذا كان ما دخل عليه اليوم فعلا لا يمتد كان الظرف وهو مطلق اولى باليوم اذ الظرف الممتد وهو
النهار زائد على احتياجه الى نفس الظرف فكان اثبات الزائد اشتغالا بما لا يفيد والمراد بالامتداد
ان يكون قابلا للتاقيت ويتصور له ضرب المده كاللبس والركوب فانه يقال لبث يوما وركبت

١٦

يوما ومعناه وجد مني امتداد اللبس والركوب من اول بياض النهار الي اخره بتجدد الامثال وكذا
امرك بيدك مما يمتد فان الداخل في اليد وهو الامر مما يمتد لانه لا يتصور بقاؤه علي الصفة التي ثبتت حتي اذا
قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا يصير الامر بيدها وما لا يقبل التاقيت وضرب المدة كالدخول
والخروج والدخول فان معني قوله خرجت يوما وجد مني الخروج ساعة من ساعات النهار اليوم من غير امتداد
بياض النهار الي اخره اذ الخروج هو الانفصال من الباطن الي الظاهر وذلك معني غير قابل للامتداد
كما تري ولا يمكن ان يقال هنا بتجدد الامثال للخروج في المرة الثانية والثالثة ثم للخروج في المرة الاولي
للتفاوت في نقل الخطوات ووضع الاقدام فكان تكرار محضا لا امتداد او الدليل علي التفرقة بين الدخول
وبين اللبس من حيث الحكم ان لابس الثوب اذا قال ان لبست هذا الثوب فامراتي طالق فمكث ساعة ولم
ينزعه تطلق امراته لان الدوام فيما يستدام من الافعال كالفعل المنشا علاوة ما اذا قال داخل الدار
ان دخلت هذه الدار فامراتي طالق لا تطلق امراته ما لم يخرج ثم يدخل وهذا الفرق انما نشا من حيث
ان اللبس مما يمتد والدخول مما لا يمتد فان قيل قد وجدت في الكلام علامة الامتداد من ضرب المدة
فيه بان قيل تكلمت الي المساء كما يقال لبست يوما الي الليل ومع ذلك جعلوه غير ممتد فما وجهه قلنا
قال الامام الاستاذ مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله يشترط لكون الفعل ممتدا ان يكون
امثال من كل وجه كاللبس ممتد بتجدد الامثال لان استدامة اللبس في المرة الثانية مثل الاولي
اما الكلام الثاني لا يكون مثل الاول من كل وجه اذ لا يكون بعضه خبرا وبعضه امرا وبعضه
نهيا وغير ذلك وذلك لان الفعل لا يمتد حقيقة الا انه الحق بالممتد بهذين الشرطين احدهما
تجدد الامثال والثاني صحة ضرب المدة وفي مسلتنا قرن اليوم بالقدوم او الحرية وكل منهما
لا يمتد فانه لا يقال اعتقتك يوما بمعني التوقيت ولا قدمت يوما فكان المراد من اليوم مطلق
الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب نظرا الي اطلاقه فلذلك دخل الليل والنهار فاذا قدم
ليلا عتق باعتبار انه وقت قدومه لا باعتبار انه ليل واذا قدم نهارا عتق ايضا باعتبار انه
وقت قدومه لا باعتبار انه نهار فالعتق في الوجهين انما هو بعموم المجاز وهو الوقت
لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو الوقت لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قول
الرجل ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لان ما سبق وهو الليل اسم للسواد الخالص كالنهار
فانه اسم للبياض الخالص لا غير ثم اعتبار لم لا امتداد وعدمه في جانب الجزاء عند الاكثر وهو الحرية
في مسلتنا كانه قال حر ركد يوم يقدم فلان استدلالا بما اذا قال لامراته امرك بيدك
يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتي جن الليل لا خيار لها واذا قال لامراة
يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها حنث لان الامر لابد جزا للقدوم في المسالة الاولي

والطلاق

والطلاق جزا للتزوج في المسئلة الثانية والي هذا قال الهداية رحمه الله حيث اعتبر الطلاق
في المسئلة الثانية فقال في الهداية والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار وعلي هذا الاستاذ مولانا
حميد الدين الضرير رحمه الله حيث قال ان ثبوت الحرية التي هي جزا هذه اليمين غير ممتد فان
ثبوت الحرية ثبت القوة وزوال الضعف وهذا مما لا يمكن امتداده فان زوال الضعف
الحكمي مما لا يبقي للباقي اوله كذات الامر باليد فان الاصل في البقا هو الامر باليد مما يمتد
فانه يتصور بقاؤه علي الصفة التي ثبت وعند البعض في جانب الشرط وهو القدوم دليلا
ان اليوم قرن بالقدوم وانه غير ممتد وهو منقول بخط الامام حافظ الدين النسفي رحمه الله
استدلالا بمسائل الجامع الصغير للمصنف رحمه الله احداها قوله يوم اكلم فلانا فامراته طالق
وصرح فيه بان المقرون باليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد والثانية قوله يوم اتزوجك
١٦٢ فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد وصرح بان المقرون باليوم هو التزوج
واما قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان فانما رجح جانب الجزا اليوم غالب استعماله في بياض النهار
حتي انه يذكر في مقابلة الليل كالنهار فلما وجد جهه وان ضعف تستدعي استعماله فيه واما
واما في قوله عبده حر يوم يقدم فلان كلا الفعلين غير ممتد ففي نظيره اعتبر جانب الشرط كما
في مسائل الجامع الصغير فكذلك ههنا وفيه ايضا رعاية لفظ القران فان قيل اجتمع في قوله امرك
بيدك يوم يقدم فلان ما هو فعل ممتد وهو الامر باليد وما هو فعل غير ممتد وهو الامر باليد وما هو
فعل غير ممتد وهو القدوم فلم ترجح جانب الامر باليد ولم يترجح جانب القدوم مع ان قران
اليوم بالقدوم اولي لانه مضاف الي القدوم قلنا للمعني الذي تقدم ذكره وقد قال المصنف
رحمه الله الي اعتبار جانب الشرط حيث قال ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الي ما دخل عليه
الي اخره واما مسالة دار فلان فان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكني الي فلان لا نسبة الملك
اذ الباعث علي هذا الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وذلك يعم السكني بطريق الملك والاجارة والعارية
فتستعار الدار للسكني بان يلفظ باضافة الدار الي فلان ويراد الدار المسكونة له ولدار المسكونة
له معني عام يتناول الحقيقة والمجاز وهو نسبة السكني فوجب العمل بعموم نسبة السكني فاذا
دخل في دار مملوكة لفلان فانه يحنث باعتبار انها مضافة الي فلان بالسكني اذ في نسبة الملك حيث
نسبة السكني لا باعتبار انها مملوكة له حتي اذا دخل دار فلان وهي مملوكة له لكن يسكنها غيره لا
يحنث لعدم الاضافة الي فلان بالسكني وان كانت مضافة اليه باعتبار الملك واما مسالة السير
فان فيها روايتين اخرى ذكرت بعد باب السير ان الامان لا يتناول بني البنين وهو القياس فعلي
هذه الرواية لا يرد شي واما علي الرواية الاخري وهي انه يتناولهم علي سبيل الاستحسان فوجهها
ان الامان لحقن الدم وصونه يبني هو علي الشبهات اذ الامان مما يثبت بها لصون الدم كما يثبت بمجرد

الاشارة من الغازي اذا ادعا بها الكافر الى نفسه لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة
لان الاصل في الدما ان يكون محقونه معصومة قال صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب ولهذا وجبت الدعوة الى الاسلام ثم الى الجزية ثم الى القتال ان لم يقبل
احدهما وهذا الاسم وهو اسم البنين والموالي بظاهره يتناول بني البنين لان قولهم بنو ادم
يتناولنا بظاهره وان لم يكن بنيه حقيقة ولهذا يقال ابن فلان لابن ابنه كما يقال لابنه الصلبي
الا ترى الى قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم يا بني ادم خذوا زينتكم
ونحو ذلك والى قوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم والى قوله انا ابن عبد المطلب والى قول
الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابنا الرجال الاباعد وكذا مولى فلان كما يطلق على
معتقه يطلق على معتق معتقه ايضا لكن بطل العمل بظاهره وان لم يكن بنيه حقيقة
تناول اسم البنين والموالي الفروع وموالي الموالي لاثبات الامان في حقهم لتقدم الحقيقة
فان الحقيقة حقيق بان تراد فلا يدخل بنو البنين وموالي الموالي في اسم البنين والموالي
فينبغي ان لا يثبت لهم الامان اصلا الا انه بقي مجرد تناول اسم البنين والموالي الفروع بظاهره الامان
شبهة في صون دمائهم عن السفك لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهذا لما كان تناول
اللفظ كان شبيها بالثابت لكنه ليس بثابت لانه غير مراد باللفظ على ما مر والقتل عقوبة محضة تندرئ
بالشبهة وهذا اعتبار شبهة اورثها مجرد تناول الاسم اياهم لحفظ دمائهم عن السفك لا جمع
بين الحقيقة والمجاز فان قيل انكم اعتبرتم مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة في حقن الدم ثمة وابيتم
الامان لبني البنين وموالي الموالي فلم لا تعتبرون ذلك شبهة فيما اذا استامن على الاباء والامهات
في حق دخول الاجداد والجدات في الامان قلنا لان الحقيقة لما صارت مرادة ثمة اعتبرنا صورة
التناول شبهة في حق الدم والحقنا بني البنين وموالي الموالي بالمولى على سبيل التبعية وذلك
انما يليق بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهي الاجداد والجدات لان في
الحاقهم بالاباء والامهات جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وذلك قلب الموضوع ونقض الاصول
وهو جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا ولو ارتكب هذا لتركنا الاصلان معا ولذلك لا يجوز فان
اباه قيل ان المكاتب اذا اشترى يتكاتب عليه بطريق التبعية قلنا لو لم تعتبر هناك التبعية مع
قلب الاصول للزم شيء هو ابعد والشنع وهو كون الاب مملوكا للابن اما ههنا لو لم نقل بدخوله في امان
الابن بطريق التبعية لتسليم نفسه وماله امكن ان يحاول سلامة نفسه وماله مع عدم التبعية وهو ان
يستامن الاب ابتدا لنفسه او يسلم هو بنفسه ليدخل نفسه في الامان في الدنيا والاخرة مع ابقاء المتبوع
متبوعا والتبع تبعا او نقول ان دخول الاب في كتابة الابن ليس باعتبار التبعية بل باعتبار ان الكتابة
شعبة من شعب الحرية اذ بها يصل الى الحرية ظاهرا فكما ان الحر اذا اشترى اباه يعتق عليه فكذا المكاتب

اذا

اذا اشترى اباه يعتق عليه يتكاتب عليه اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة لا لدفع الشناعة التي ترد
لنا ان الاب لا يجعل تبعا للابن فيما هو اشنع منه وهو الفرع حتى لا يجعل تبعا للابن الاب مسلما باسلام ابنه
لان في تناول الابا للفروع عملا بالشبهة باعتبار حقن الدم فلو قلنا يتناول الابا الاجداد لكان عملا
بشبهة الشبهة لانا انما نقول ذلك حينئذ لشبهة بالابا في ان كل واحد منهما يتناول غيره ظاهرا
وهل بينهما في موضعه حقن الدم والشبهة هي المعتبرة دون شبهة الشبهة لانها نازلة عنها فلذلك
لا يجوز دخول الاجداد في استيمان الابا وان كان هو في موضع حقن الدم قال [redacted] رحمه الله فان
قيل قد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى قوله فهذا ثلثة اقوال —— هو اشارة الى اعتراضات
اورد على ما سبق من الاصل وهو ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان والى اجوبتها تقرير الاعتراضات
ان يقال ان ابا يوسف ومحمد رحمهما قالا فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عين الحنطة
او مما يتخذ منها وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع
او اغترف منه وفيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة ذلك الكلام الكرع وهو تناول الماء بفيه من
١٦٣ محله من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء يقال كرع الماء يكرع كرعا وكرع كروعا وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ان نوى به اليمين كان نذرا ويمينا وهو ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ
اللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز فهذه اعتراضات ثلث وتقرير الجواب عن الاعتراضات الاولى ان
ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله عملا بعموم المجاز فان الحنطة عندهما عبارة عما في بطنها بطريق المجاز لان العرف
والعادة ذلك يقال اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة والمراد ما في بطن الحنطة ففي اكل الحنطة او ما يتخذ
منها اكل ما فيها فيحنث لذلك وهذا عمل بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الاعتراضة
الثانية ان الشرب من الفرات استعارة للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه اذ
المقصود من هذا الكلام ذلك يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات والمراد ما قلنا
ولا تنقطع هذه النسبة بسبب الاواني بان يجعل ذلك الماء فيها او بالاخذ بالاواني لما ذكره
في الجامع من ان الاواني لا تجعل على الانهار يعني انها دون الانهار في الامساك وعند الكرع انما
يحنث لانه شرب ما الفرات حتى لو تحول الماء من الفرات الى نهر اخر لا يحنث ان شرب منه لانقطاع نسبته
عن الفرات بالتحول الى نهر اخر وهذا عمل بعموم المجاز لا جمع بين الحقيقة والمجاز كما في وضع القدم وقيل ان
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يصح على قول ابي حنيفة رحمه الله اما على قولهما فيجوز والصحيح ان الجمع بينهما لا يجوز
اتفاقا وانما يحنث بالكرع عندهما لما مر وقيل ان قوله لا اشرب من الفرات مجاز عندهما عن قوله لا اشرب
من ماء الفرات وليس بسديد لانه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يحنث اذا شرب من نهر ياخذ من الفرات
الا ترى انه لو صرح به حنث نص عليه محمد رحمه الله ونص في سلمنا على انه لا يحنث اذا شرب من نهر ياخذ

فدل ذلك ان ما قالوه غير صحيح وعن الاعتراض الثالث وهي مسئلة النذر ان ذلك ليس
بجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة واحدة وانما هو نذر بصيغته وهي تدل على انه حقيقة في الايجاب
والالزام وهي معنى النذر وذلك لان موجب النذر لا يتوقف على النية وموجب اليمين يتوقف عليها
والحقيقة ما اصيبت عند الاطلاق واما المجاز فيتوقف حكمه الى قرينة نطقية كقولك رايت اسدا
يرمي او عقلية كقوله يريد ان ينقض لان المجاز يعرف منه عند القائل باعتبار اسناد الارادة الى
الجماد لا باعتبار لفظ مثل يوي واذا كان كذلك فهو نذر بحقيقته يمين بموجبه وهو الايجاب لان ذلك
الكلام انما يصير يمينا باعتبار الايجاب وانما قلنا انه يمين بموجبه وهو الايجاب عند ارادة اليمين
لان ايجاب المباح يصلح يمينا لكونه متضمنا تحريم الترك والترك كان مباحا قبل الايجاب وبعده لا
لانه حرمه على نفسه فيكون ايجاب المباح في معنى تحريم المباح وتحريم المباح يمين بالنص وهو قوله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون
به ايمانكم وهو الكفارة المقدرة واذا كان كذلك فلا يكون ما ذكر جمعا بين الحقيقة والمجاز بجهة واحدة
بل بجهتين او يقال قد حصل ههنا دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والاخر على
الوجوب لغيره وهو موجبها فيعمل بالدليلين لعدم التنافي بينهما اذ الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا
لغيره ولهذا لو حلف ليصلين ظهر اليوم صح فاذا لم يصل وجب القضا باعتبار انه ترك الواجب لعينه
والكفارة باعتبار انه ترك الواجب لغيره واذا جاز الاجتماع بينهما فيعمل بهما وذلك عمل بالدليلين لا
جمع بين الحقيقة والمجاز كالهبة بشرط العوض فانها هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وقوله
رحمه الله يمين بموجبه اي بوجوبه لان موجب اليمين الوجوب لا الايجاب وانما قال وهو الايجاب بطريق
بطريق المجاز لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب اذ هو مقتضى الايجاب فاطلق عليه اسم المقتضي وهو
هذا ما ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في اصوله واما مسئلة النذر فقد قيل معنى النذر
هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ اخر فان قوله لله عند ارادة اليمين كقوله بالله اذ الباء واللام
يتعاقبان قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل ادم عليه السلام الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
وقوله علي نذر فيثبت اليمين بالاول والنذر بالثاني ونحن انما انكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في
لفظ واحد مع ان تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها اذا اراد اليمين لان موجبها وجوب المنذور
به وايجاب المباح يمين كتحريم المباح وقد حمل بعضهم لفظ الايجاب على حقيقته وقال لله علي ان اصوم
موضوع للنذر وهذه الصيغة موجب وهو ايجاب المباح لان هذه الصيغة ليست لنفس الايجاب
بل الايجاب موجب هذه الصيغة ومدلولها من حيث انه يثبت بها وتدل هي عليه لان الايجاب صفة
قايمة بالموجب وهذه العبارة دالة على ثبوت تلك الصفة كما قلنا في الامر ان قوله افعل ليس بامر

في الشاهد

الشاهد والغايب جميعا عند اهل السنة والجماعة بل هو عبارة دالة عليه وهو صفة قايمة بالمتكلم
وكذلك قلنا في الكلام انه معنى قايم بالذات مناف صفة السكوت والافة كالخرس ونحوه وهذه العبارات
دلالات عليه في الشاهد والغايب جميعا وقال بعضهم قالوا انه سمي الوجوب ايجابا مجازا اذ الوجوب لا يكون
الا بالايجاب من الشارع ويرد عليهم انه لو كان كذلك للزم منه ان يكون وجوب المباح يمينا وذلك منتف
فان من كان معه طعام يباح له الاكل فان لم ياكله حتى غلب عليه الجوع بحيث لو لم ياكله لمات يجب عليه الاكل
مع انه ليس بيمين ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد من قولهم ايجاب المباح يمين هو ايجابه من جهة العباد
على انفسهم واما ايجاب الاكل في حالة المخمصة فليس من هذا الباب لانه ايجاب من جهة خالق العباد تعالى
وتقدس فان احدهما غير الاخر ولا يقال لما كان ايجاب المباح متضمنا تحريم المباح فاي فايدة في نية
اليمين لانا نقول فايدته هي ان المجاز يتوقف على النية ويتعين بها لانه محتمل الكلام فاذا لم
ينو اليمين لا يترتب عليه حكم اليمين فان قيل لما ثبت بالنذر وجوب احد المباحين وحرمة
(١٦٤) الاخر لا يجوز جعل هذه الصيغة يمينا بموجبها لانه يلزم احد الامور الثلثة السفه وهو اما
الاشتغال بما لا يفيد او اثبات الثابت او جعل الشي الواحد واجب الاتيان به مع كونه واجب
الامتناع عنه في زمان واحد وما يودي الى الانتفا فهو منتف بيان الملازمة ان يقال ان الامر لا
يخلو اما ان تعمل اليمين في شي من المباحين من حيث الايجاب والتحريم او لا فان لم تعمل لزم الامر الاول
وان عملت فلا يخلو اما ان تعمل هي مثل عمل المنذور في حق الايجاب او تعمل على خلافه بان اوجبت ما
حرمه النذر او حرمت ما اوجبه النذر فان كان الاول لزم الامر الثاني وان كان الثاني لزم الامر
الثالث قلنا نختار انها تعمل مثل عمل النذر وهو ان اليمين توجب ما اوجبه النذر لكن النذر
موجب لعينه واليمين موجبه لغيرها كما مر تقريره ذلك وعلى هذا لا يلزم اثبات الثابت ثم ان ههنا
واربع مسايل احدها اذا نذر مطلقا وقال علي نذر او نذر الله ولم يقل شيا اخر ففي هذه الصورة
يلزمه كفارة اليمين لانه التزمها ابتدا بهذه العبارة قال صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا وسمى
فعليه الوفا بما سمى ومن نذر ولم يسم فعليه كفارة اليمين والثانية اذا نذر صوم الجمعة فعليه
الوفا به وهذا مطلق من حيث انه لم يعلقه بشرط ومسئلتنا من هذا القبيل والثالثة اذا نذر
وعلقه بشرط كما اذا قال ان جا فلان فعلي صوم يوم الجمعة او صوم رجب ونحوه والرابعة اذا
قال علي نذر ان لا افعل كذا او علي نذر الله ان لا افعل كذا فهذا ينعقد يمينا وموجبه موجب اليمين كذا ذكره
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله ثم الاختلاف فيما سلكنا فيما نوى ان يكون يمينا ولم يخطر بباله النذر
او نوى ان يكون نذرا ويمينا فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يكون نذرا ويمينا في الصورتين وعند ابي
يوسف رحمه الله يكون نذرا لا غير وهذه المسئلة على ستة اوجه وقع الاختلاف في الوجهين منها كما مر
ذكرنا ووقع الاتفاق في ثلاثة اوجه منها على انه يكون نذرا لا غير وهي اذا لم ينو شيئا او نوى

النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا ووقع الاتفاق في وجه واحد منهما على انه يكون
يمينا لا غير وهو اذا نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا ثم المصنف رحمه الله ذكر لما نحن فيه نظيرا فقال
وصار كشرى القريب الى اخره اى صار ما سبق وهو مسئلة النذر في كونه ليس بجمع بين الحقيقة
والمجاز من جهة واحدة بل من وجهين كشرى القريب فان النبي صلى الله عليه وسلم جعل شرى القريب
اعتاقا وحال ان يكون الشرى للملك مزيلا له للتضاد بينهما اذ الجالب للملك بجهة لا يكون سالبا من
تلك الجهة واما شرى القريب تملك بصيغته لكونه موضوعا لذلك تحريرا لان الشرى علة للملك والملك
في القريب علة للعتق فيضاف العتق الى الشرى بتلك الجهة لا بجهة الصيغة ولما اختلف الجهتان صح
الجمع بينهما كالرمي فانه سبب لنفوذ السهم في الهواء ومضيه فيه والمضي سبب للوقوع في المرمي
والوقوع سبب لتمزيق الصورة وذلك سبب للموت ويضاف ذلك كله الى الرمي فان قيل التشبيه
بمسئلة شرى القريب غير مستقيم لان في شرى القريب يعتق عليه نوى او لم ينو كالهبة بشرط
العوض فانه يكون بيعا وان لم ينو وفي مسئلتنا اذا لم ينو لا يصير يمينا لان اليمين يحتمل كلامه
فلا يصير يمينا الا عند وجود ما يعين ذلك المحتمل وهو النية فلو ثبتت اليمين موجب هذا الكلام
ليثبت حكم اليمين وان لم ينو كما في هنين المسئلتين قلنا المدعى ان لهذه الصيغة صلاحية كونها
يمينا باعتبار تضمن معناها لا ان يكون علة لها فكذلك لا تعتبر ما لم يوجد النية وفي مسئلة
الشرى كان القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبرا فيثبت المعلول نواه او لم ينوه
فان قيل اذا استعار الراهن الثوب المرهون ليلبسه فانه يصير المرهون في يد الراهن
ملكا وعارية في زمان واحد وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الاعتراض قد نقل عن الامام
فخر الدين الرازي رحمه الله قلنا ان حقيقة العارية تمليك المنافع بغير عوض والتمليك انما يتحقق من
المالك والمرتهن غير مالك للمنفعة فكيف يتمكن من تمليكها والراهن انما يتمكن من الانتفاع باعتبار
انه مالك اذ الملك هو المطلق الحاجز لان بسبب تعلق حق المرتهن صار ممنوعا عن الانتفاع وقد
ابطل المرتهن حقه بالاعارة واطلق لفظ الاعارة مجازا ليبقى عقد الرهن حتى ان للمرتهن ان
يسترد المرهون لان الانتفاع لم يرد على عقد الرهن قال [illegible] رحمه الله وطريق الاستعارة
عند العرب الاتصال بين الشيئين الى قوله وما به وقيد بعه اقول لما ذكر ان طريق معرفة المجاز
هو التامل في مواضع الحقائق شرع في بيان طريق الاستعارة المطلق عند العرب فقال وطريق الاستعارة
عند العرب الاتصال الى اخره ثم الاستعارة تحتاج الى ستة اشياء الى المستعار وهو لفظ الاسد
والى المستعار له والى المستعار له وهو الرجل الشجاع والى المستعار عنه وهو الاسد الحقيقي
والى المستعير وهو المتلفظ بلفظ الاستعارة والى الاستعارة وهي ذكر احد الشيئين واراد

لفظ النكاح لانه عليه السلام افصح البشر فلا معنى لاختصاصه فكان جميع الناس في وجوه
التكلم سواء فثبت بما ذكرنا ان الاستعارة في الاحكام الشرعية فصل لا خلاف في ذلك لاحد
واما قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فهي متعلقة باحللنا اي حللنا لك احلالا ما احللنا لك
خالصة بمعنى خلوصا كذا في الكشاف فان قيل اذا كان ما ذكرتم وهو صحة الاستعارة في الحكم الشرعي
ثابتا من غير خلاف فلم ابى الشافعي ان ينعقد نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم بلفظة الهبة على سبيل
الاستعارة قلنا انه لم يأب عن ذلك لعدم صحة الاستعارة فيه بل لان النكاح شرع لامور ومقاصد لا
تحصى من مصالح الدين والدنيا اما مصالح الدين فان مباشرة منكوحته تمنع عن طموح العين الى
غيرها التي هي حرام محض عليه ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من تزوج حصن نصف دينه
165 واما مصالح الدنيا فانها تقوم بامور داخل البيت كما ان الزوج يقوم بامور خارج البيت وبهذين
الامرين تنتظم المعيشة في الدنيا وكذا يحصل بالنكاح التوارث وحصول المصاهرة التي تشبه قرابة
الاباء والامهات وغير ذلك واذا كان كذلك فلا ينعقد النكاح بلفظ الا بلفظ النكاح او التزويج لانهما
يدلان على تلك المقاصد باعتبار انهما ينبئان عن معنى الاتحاد اذ التزويج تلفيق بين الشيئين على وجه
يثبت الاتحاد بينهما في المعنى المقصود كزوجي الخف والنكاح ضم ينبئ عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح
المعيشة ولهذا شرع النكاح بالنص الوارد بهذين اللفظين وليس فيهما معنى يدل على التمليك ولهذا
لا يثبت بهما ملك العين بل فيهما اشارة الى ما قلنا انه شرع لامور لا تحصى واذا كان كذلك فلم يجز الانتقال
عما ذكرناه من اللفظين لقصور لفظ البيع والهبة والتمليك عن اللفظ الموضوع للنكاح شرعا في باب
النكاح وهو لفظ النكاح والتزويج لان لفظ البيع والهبة ونحو ذلك ونحوه لا ينبئ عن المقاصد المذكورة
ولان لفظ النكاح والتزويج وضع لاثبات ملك المتعة من غير واسطة ولفظ التمليك والهبة يثبت
ذلك بواسطة ملك الرقبة فكانا قاصرين عنهما في اثبات ملك المتعة وهذا الذي ذكرنا معنى قول
الشافعي رحمه الله ومن تابعه في عقد النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهو لفظ النكاح والتزويج
ونظير ما نحن فيه لفظ الشهادة فانه لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم احلف بالله ونحوه مقامه
حتى لو قال الحالف بالله ان لهذا الرجل كذا من المال لا يقضي القاضي به لان الحلف موجب بغيره وهو
صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يقوم مقام ما هو موجب بنفسه بطريق الاستعارة لقصور فيه
وكذا عقد المفاوضة لا ينعقد عندكم الا بلفظ المفاوضة فيما حكي عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله لان غير
ذلك العقد لا يؤدي معنى ذلك العقد وانما قيد بقوله عندكم لان شركة المفاوضة لا تجوز عنده ثم ما ذكره
من ان عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة غير مجرى على اطلاقه بل ذلك فيما اذا لم يعرف المتعاقدان
احكام المفاوضة اما اذا عرفا ذلك الاحكام صح العقد بينهما اذا ذكر معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها

لان المعتبر المعنى دون اللفظ ثم فيما اذا لم يعقد مفاوضة وهو فيما اذا لم يعلم احكامها ولم
يذكر لفظ المفاوضة كانت الشركة عنانا كذا في المبسوط وللاصل المذكور لم جوز الشافعي رحمه الله
رواية الاحاديث بالمعاني قال رحمه الله والجواب ان لفظ البيع والهبة الى قوله
الى ما هو صريح في التمليك اقول الجواب عما قال الشافعي رحمه الله من ان النكاح شرع بعد ان
اللفظين وليس فيهما معنى التمليك الى اخره ان لفظ البيع والهبة موضوع لملك الرقبة وملك الرقبة
يوجب ملك المتعة ومحله لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة تبعا لا قصدا الا ان الاخت من الرضاع والمولى
يخلو بها فلو لم يثبت ملك المتعة بملك الرقبة له لكان لا تحل له الخلوة بها واستخدامها فيثبت ملك المتعة له فيها
لكن ذلك المقصود منها ملك رقبتها واذا كان كذلك قام هذا الاتصال وهو الاتصال من
حيث السببية بين لفظ البيع والهبة مقام ما ذكرنا من المجاورة في المحسوسات التي هي طريق الاستعارة
على تمام صحة الاستعارة بذلك الاتصال بين السببين وهما الهبة والنكاح او البيع والنكاح وبين
الحكمين وهما ملك الرقبة وملك المتعة والجواب عما قال الشافعي رحمه الله من ان النكاح عقد شرع لامور
لا تحصى الى اخره ان هذه الاحكام من حيث هي غير محصورة جعلت فروعا وثمرات لما هو المطلوب وهو
عقد النكاح لوجود تلك الامور من غير النكاح ووجود النكاح مع عدم تلك الامور فان من تلك الامور
التوارث وهو معدوم في صورة نكاح الكتابية وكذلك المصاهرة لا تثبت فيما اذا طلق الرجل امرأته
قبل الدخول بها في حق بنتها حتى حل له نكاحها واما النكاح فما لا يوجد بدون اثبات الملك له عليها
في حل الاستمتاع فعلم بهذا ان تلك الامور من الثمرات وثبوت الملك له عليها في حل الاستمتاع من
المقاصد فلذلك بني النكاح على ما هو المقصود منه وهو ثبوت حكم الملك للزوج على الزوجة لان حكم
الملك له عليها امر معقول ولهذا لزم الزوج البدل الذي هو المهر للزوجة ولو كان المقصود ما سواه
وهو ما ذكره الشافعي رحمه الله من الامور التي لا تحصى وهو مشترك بين الزوجين لما صح ايجاب البدل
على احدهما وهو الزوج ولذلك جعل الطلاق في يد الزوج لكونه هو المالك فاليه ازالة الملك فان
قيل ملك المتعة ايضا مشترك بينهما الا ترى ان للمرأة ان تطالب زوجها حتى اذا لم يوف حقها
في ذلك تفرق بينهما كما في العنين قلنا ثبوت حق المطالبة لا يدل على الملك كما في نفقة المماليك
او لان حد الملك الذي هو الاختصاص بالمطالبة الحاجز يوجد في حق الرجل لا في حق المرأة فان
المرأة ممنوعة عن تزوج غيره وليس لها ان تمنع زوجها عن تزوج غيرها حتى لا يحل حقها في الوطي
واذا كان بناء النكاح على ثبوت ملك المتعة له عليها قلنا لما شرع هذا الحكم وهو حكم ملك المتعة
له عليها بلفظ النكاح والتزويج ولا اختصاص لهذين اللفظين بما هو المقصود وهو الملك وضعا
شرعيا ولغويا فلان يثبت النكاح بلفظ التمليك والبيع والهبة والحال ان هذه الجملة للتمليك

لا اختصاص لها دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بانه لا بد للمشبه ان يختص بالمشبه به
والى ما يقع به الاستعارة وهي ذكر احد الشيئين وهو الاتصال بين المستعار عنه والمستعار له
وذلك الاتصال بطريقين لا ثالث لهما وهما الاتصال بين الشيئين صورة او معنى لان كل موجود
من الصور اي مما له صورة كالمحدثات يكون له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث وقوله من الصور احتراز عن الباري تعالى فانه منزه عن الصورة وقيل هو احتراز
عن موجودات لا تشاهد كالعلم والقدرة والقدرة والعصب فانها موجودات غير مرئية فلم يكن لها | موجودات
اتصال بشيء صورة اما الاتصال بطريق المعنى فكاطلاق لفظ الحمار على البليد لاشتراكهما في ~~الشجاعة~~ | في البلادة وكان
وهي صفة لازمة للاسد على الرجل الشجاع لاشتراكهما في الشجاعة وهي صفة لازمة للاسد مشهورة له | لفظ الاسد في
حتى لا يجوز اطلاق لفظ الاسد على الابخر والمحموم لان البخر والحمى وان كانا من صفات الاسد ايضا | والمحموم
لكنهما صفتان خفيتان غير مشهورتين وذلك لان المجاز من الحقيقة كالقياس من النص لان الحكم
١٦٦ في المنصوص يثبت ابتداء من غير ان يعقل معناه ثم اذا اريد الحاق شيء اخر به يطلب معناه المؤثر
في استجلاب ذلك الحكم وكذلك الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له من غير ان يعقل معناه اولا لان
الحقيقة موقوفة على السماع من غير ان يعقل معناها ثم اذا اريد الحاق شيء اخر به يتأمل في معاني محل
الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم المشهور في محل الحقيقة لا كل معنى كما في النص فانه لا يعتبر
كل معنى بل يعتبر الوصف الصالح العدل لما في اعتبار كل وصف دفع الابتلاء ثم القياس يجري في المعنى
الشرعي والمجاز في المعنى اللغوي فكان المجاز تعدية اللفظ كما ان القياس تعدية الحكم الشرعي اما
الاتصال بطريق الصورة اي بطريق اتصال ذات بذات ومجاورة بينهما فنحو تسمية العرب
المطر سماء فانهم قالوا ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم يعنون المطر وهو من قبيل اطلاق اسم السبب
على المسبب وقالوا سقط السماء اي المطر قال قائلهم اذا سقط السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا
غضابا وقال الراجز اسنمة الآبال في سحابه سمي الماء باسنمة الآبال لانه سبب سمن الآبال | اسنمة الآبال
وارتفاع اسنمتها كذا في الكشاف وذلك لاتصال بين السماء والمطر صورة اذ المطر ينزل من السحاب
وهو سماء عندهم لانهم يسمون كل عال سماء ومنه قوله تعالى وارسلنا السماء عليهم مدرارا اي المطر
واذا كان كذلك نسمي المطر باسم السحاب ومثل قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط والغائط في اللغة
هو المطمئن من الارض اي المنخفض منها من غاط الشيء يغوط اذا دخل سمي به اي بالمطمئن من الارض الغائط
اي الحدث المجاور للحدث المكان المطمئن صورة لانه يكون فيه ذلك عادة تسترا عن اعين الناس وقيل الكل
من قضى حاجته قد اتى الغائط فعبر به عن العذرة وعن بعض المشايخ رحمهم الله الادمي مخلوق من الملكوت
فيه الملكية والانسية والبهيمية والشيطنة فالاكل والشرب والتغوط والبول من خواص البهائم

ينبغي ان يستر الانسان ما يشبه به البهايم ولذلك وقع في الشرع والعاده ان يكون الجلوس
في المكان المطين نستر اعين الناس ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الاكل عوره رحم الله من ستره
ومثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بين العنب والخمر من حيث اي من حيث مجاوره
ذات العنب ذات الخمر اذ العنب مشتمل على الثفل والما والقشر لكنه بالعصر يصير خمرا الثقل بالعصر مكثر
شي ومثل قوله تعالى او لامستم النسا فان المراد منه الجماع لان اللمس سببه صوره ومثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا نكحتم المومنات اي عقدتموها بدليل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات اي عقدتموها
بدليل قوله تعالى بعده ثم طلقتموهن والنكاح هو الوطي حقيقه والعقد سببه ومثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها والقيام مسبب والاراده سبب
ولما سبق ان طريق الاستعارة الاتصال بين الشيين قيل ان المجاز موضوع اي وضع ان عند الاتصال
بين الشيين يطلق اسم احدهما على الاخر فصار المجاز موضوعا بهذا التفسير قال الامام بدر الدين الكردري
رحمه الله قال رحمه الله فلكنا في الاسباب الشرعيه والعلل هذين الطريقين المذكورين في الحسيات
فلك في الاسباب الشرعيه وفي العلل هذان الطريقان في التكلم الاستعاره احدهما هو الاستعاره
بسبب في الصوره الحكميه من حيث المجاوره كاستعاره السبب للمسبب والعله للمعلول او المعلول للعله
اذ المشروع ليس له صوره محسوسه حتى يقال انها تجاور ان صوره حسا فلا يكون الاتصال
بينهما من حيث الصوره وكذا من حيث المعنى لان معنى السبب لا يوجد في المسبب اذ السبب كونه
طريقا الى المسبب ومفضيا اليه والسبب ليس كذلك وكذا المعنى معنى العله لا يوجد في
المعلول اذ العله هي الموجبه والمعلول هو الموجب ولان اثر الموجب الموثره القوه واثر الموجب
المتاثر الضعف فاين احدهما من الاخر لكن بينهما قرب ومجاوره لان حال وجود السبب
حال وجود المسبب وكذا العله والمعلول فقام الاتصال من حيث الاسباب والعلل
مقام الصوره فيما يحس فصار ذلك الاتصال نظير الاتصال الصوري في المحسوسات وبيان
ذلك انا اذا نظرنا الى حكمين ووجدنا بين سببيهما اتصالا بان كان احدهما يثبت حكما مثل
ما اثبته الاخر كالبيع والنكاح فان حكم البيع ملك الرقبه اصالة وملك المتعه تبعا وحكم
النكاح ملك المتعه اصاله فالبيع يثبت ما يثبته النكاح في الجاريه عند عدم المانع فيجوز
استعاره لفظ البيع لحكم النكاح حتى ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد بلفظ النكاح وان
كانت المناسبه بين الشيين انما يتحقق من الطرفين جميعا لانه لا يلزم من ثبوت ملك المتعه ثبوت
ملك المتعه الرقبه بخلاف العكس فصحت الاستعاره من احد الطرفين دون الاخر والطريق
الثاني اتصال في معنى المشروع كيف شرع وانه نظير القسم الاخر من المحسوس وهو الاتصال

من حيث المعنى في المحسوسات كاستعارة الاسد للرجل الشجاع بيانه انه اذا تاملت في مشروع ووقفت
على معناه اي صفه شرع بهذا المشروع فان وجدت هذا المعنى في المشروع الاخر فيجوز استعاره احدهما
للاخر كما انك اذا تاملت في معنى شرعية الميراث وكيفيتها فرايت انه شرع بعد فراغ الميت عن حوايجه ورايت
الوصيه كذلك شرعت اي بعد فراغ الميت عن حوايجه فاتصلا في معنى المشروع كيف شرع فجازت الاستعاره
بان تذكر الميراث وتريد به الوصيه او تذكر الوصيه وتريد بها الميراث ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم اي يورثكم وكذلك تجد الوصي يتصرف في مال اليتيم بغير ملك وكذلك المكاتب يتصرف
في مكاسبه بغير ملك فجاز ان تستعير الوصي للمكاتب وبالعكس وكذلك معنى الحواله هو نقل الدين من ذمة
ومعنى الوكاله نقل ولاية التصرف فيستعير لفظ الحواله للوكاله فتقول احلت رب المال اي وكلته
كما استعار محمد رحمه الله في كتاب المضاربه فقال يقال للمضارب احلت المال اي وكلته وكذلك البيع
تمليك مال بمال ووجد هذا المعنى في التعاطي فيقال التعاطي بيع ولذلك قالوا الصلاه تشبه الصوم
معنى من حيث انها عباده بدنيه فاوجبوا بها الفديه المنصوصه في الصوم وقال تعالى ولكم في
١٦٧ القصاص حيوة والقصاص اماتة لا احيا لكنه احيا معنى من حيث الشرع والاستيفا فاطلق لذلك
اسم الحيوة على القصاص ولا خلاف بين الفقها رحمهم الله ان الاتصال بين الشيين في المعاني والاحكام
الشرعية يصلح طريقا للاستعاره وان ما ذكروه هو الاستعاره ليس بحكم تختص باللغه لان طريق
الاستعاره هو القرب والاتصال وذلك القرب ثابت متحقق بين كل موجودين من حيث وجدا سوا
كانا شرعيين او حسيين وقوله والمشروع قايم بمعناه الى اخره جواب عما يقال ان الاستعاره انما
تتحقق بين كل موجودين والمشروع ليس بموجود فلا تجري فيه الاستعاره فاجاب عن ذلك بقوله
والمشروع قايم بمعناه الذي شرع له اي بماهيته التي شرع هو لاجلها وبسببه الذي تعلق به كالولد
فانه قايم بمعناه اي بماهيته التي هي له وقايم بسببه وهو الوالدان وكالنكاح فانه قايم بمعناه
الذي هو الانضمام والازدواج وقايم بسببه وهو زوجت وتزوجت وكذا بعت في البيع
والهبة وفي جميع المشروعات فان عند وجدان المعنى الجامع بطريقه تجري الاستعاره لكن
الشان في الطلب والوجدان واذا كان كذلك فيكون الحكم المشروع موجودا حكما فصحت الاستعاره
فيه كما صحت في الموجود حسا هذا على تقدير ان الاستعاره غير مختصه باللغه واما على تقدير تسليم
ان الاستعاره مختصه باللغه فنقول ان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع ذلك اللفظ سببا او علة
له لا يثبت ذلك الحكم من حيث كونه معقول المعنى الا واللفظ دال على ذلك الحكم باعتبار اللغة
كالبيع والهبة وغير ذلك فان الاحكام الثابتة بهذه الالفاظ تدرك معانيها بالعقل لان العقل
يقتضي ان من تكلم بالسبب فاز بالحكم لانه اذا لم يكن كذلك ادى الى التنازع والتقابل فالشرع

جعل هذه الاحكام مختصة باسباب فان بها عرفنا احكامها فالالفاظ ادن دلالات على معانيها لغة فكانت هذه الاستعارة استعارة من حيث اللغة ايضا وهذا الذي ذكرناه في حكم شرعي تدرك معناه بالعقل واما الحكم الذي لا يدرك معناه بالعقل فغير صالح للاستعارة وقوله الا ترى ان البيع لتمليك العين ايضاح للحكم الذي يعقل معناه فان البيع شرع لتمليك العين ووضع له لغة والكلام فيما هو معقول المعنى اذ الاستعارة انما تصح فيه لا فيما لا يعقل معناه كان الاستعارة كالقياس والقياس انما تجري فيما يعقل معناه لا فيما لا يعقل معناه كالمقدرات من الحدود وغيرها فكذا الاستعارة ولهذا اجازة استعارة لفظ البيع للنكاح لان في تمليك العين تمليك المنفعة في محله والنكاح ايضا يثبت ملك المنفعة مقصودا فكانا اتحدا في اثبات تلك المنفعة وان كانا يتنافيان في الاصالة وغير الاصالة ولم يجز استعارة الخمر لغير الخمر في اثبات حكم يثبت بشرب الخمر وهو ضرب ثمانين سوطا او اربعين لان هذا حكم غير معقول المعنى وكذلك ما شاكله كالهبة استعيرت للنكاح وكذلك الكفالة والحوالة يجوز استعارة كل واحد منها للاخرى وفي بعض نسخ الكتاب ولان حكم الشرع متعلقا وهو حال عن حكم الشرع والعامل فيه قوله لا يثبت اي ان حكم لا يثبت حال كونه متعلقا كقوله زيد في الدار قائما او يكون حالا من الضمير في لا يثبت وانما قال متعلقا باللفظ لان عامة وجوب العبادات تتعلقه بالمعنى لا باللفظ كوجوب الصلاة متعلق بدلوك الشمس والصوم بشهود الشهر وهذا الذي سبق ذكره من الاستعارة فيما يعقل شرعي مسائل علمائنا رحمهم الله ولهذا اتفق العلماء رحمهم الله على جواز استعارة لفظ التحرير لايقاع الطلاق به وجوز الشافعي رحمه الله استعارة لفظ الطلاق للعتق ولم تمتنع من ابيه السلف رضي الله عنه من استعمال المجاز اي الاستعارة قال [redacted] رحمه الله وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة الى قوله رواية الاحاديث المعاني اقول [redacted] قد انعقد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة من غير خلاف لا على سبيل حقيقة الهبة كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان الهبة لتمليك المال والحرة ليست بمال فلا تعمل فيما ليس بمال اذ تمليك المال في غير المال لا يتصور وقد كان في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم وجوب العدل في القسم وتعلق به حكم الطلاق والعدة ولم يتوقف ملك البضع على القبض بل يثبت دونه فثبت بذلك ان لفظ الهبة كان مستعارا عن النكاح اذ الاحكام المذكورة لا تثبت في ملك اليمين فان قيل سلمنا ان لفظ الهبة كان مستعارا عن النكاح لم لا يجوز ان يكون ذلك مختصا بالرسول حتى لا يجوز لغيره ان يستعير لفظ الهبة للنكاح كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلنا لا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه الكلام وطرقه لان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان لحوق النبي حرج في استعمال

وضعا شرعيا ولغويا بالطريق الاولى وانما صح ايجاب العقد بلفظ النكاح والتزويج وان وضعا لاثبات ملك المتعة بها لغة والاحكام الشرعية لا تثبت على خلاف اللغة لان لفظ النكاح والتزويج لما جعلا علما لاثبات ملك المتعة بها واعمال العلم انما هو بطريق الوضع لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع فانه يوجب الحكم فيما تناوله سواء كان هو معقول المعنى او لم يكن لما ان الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له اذ الحقيقة موقوفة على السماع من غير ان يعقل الا ترى ان الرضيع يسمى عالما واسمه وان لم يوجد معنى العلم فيه وكذا القصير يسمى طويلا والرجل يسمى زيدا وهو من اقصر خلق الله تعالى ويسمى الاعمى ابا العيناء والمخرب عامرا والاسود كافورا من غير ان يوجد تلك المعاني فيهم وانما تعتبر المعاني في الاعلام لصحة الاستعارة كما ان المعاني انما تعتبر في النصوص القياس فلما ثبت ملك البضع بلفظ النكاح والتزويج وضعا شرعيا حيث جعلا علمين لذلك شرعا صحة التعدية به اي بثبوت ملك البضع بالالفاظ المذكورين الى ما هو صريح في التمليك شرعا ولغة وهو البيع واخواته اذ لا شك ان اللفظ الدال على معنى باعتبار وضع اللغة احق بذلك المدلول من لفظ لا يدل عليه بذلك الاعتبار فكان ثبوت ملك البضع بلفظ ١٦٨
البيع واخواته من قبيل ما يثبت الحكم بدلالة النص قال [redacted] رحمه الله فان قيل فلا صحت استعارة النكاح الى قوله لاستغنائه اقول [redacted] هذا اعتراض على ما سبق من ان استعارة لفظ البيع والهبة تجوز للنكاح لما بين ذلك من الاتصال والمجاورة على ما تقدم وتقرير الاعتراض انه لم يعتبر هذا الاتصال في حق اثبات ملك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لاثبات ملك المتعة فلم يجوزوا استعارة لفظ النكاح للبيع فانه لو قال البائع للمشتري نكحت هذا العبد او هذه الجارية لك فقال المشتري قبلت لا يصح البيع مع ان المناسبة المذكورة وهي الاتصال والمجاورة قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا تختص باحدهما اذ لا يناسب الشيء غيره الا وذلك الغير يناسبه كالاخوين فان نسبة الاخوة بينهما قائمة بهما غير مختصة باحدهما وتقرير الجواب ان الاتصال من هذا الوجه هو الاتصال الذاتي على نوعين الاول اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له والمراد بالسبب المحض ما لا يكون موضوعا للسبب لكن قد يفضي اليه كملك الرقبة فانه لم يوضع لملك المتعة لكن قد يفضي اليه اذ التمليك اذا صادف الجواري الخالية عما يمنع الاستمتاع ولهذا قالوا ان الشرى سبب الملك والنكاح سبب الحل فهذا قيد السبب بالمحض واشار بقوله ليس بعلة وضعت له الى ان العلة ما تكون موضوعة لحكمها كالشرى فانه موضوع لاثبات ملك الرقبة ولهذا لم يشرع في موضع لا يتصور فيه الملك فكالاجارة فانها موضوعة لملك المنفعة ولهذا لا تنعقد في محل لا يفيد ملك المنفعة الا اذا اضيف العقد الى الحر او الى الارض البيضاء فالنوع الاول يثبت الاستعارة من الطرفين

فيثبت ملك المتعة تبعا وهذا الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة ثم يزول به ملك المتعة الذي هو ملك البضع ... العتق ... لملك

اي استعاره العلة للحكم واستعاره الحكم لها لان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها والحكم لا يثبت بدون العلة فاستوى الاتصال والقرب لافتقار كل منهما الى الاخر فعمت الاستعاره وشاعت اذ الاتصال علة صحة الاستعاره فاذا ثبت من الجانبين شاعت الاستعارة من الطرفين حتى صح اطلاق اسم كل منهما وارادة الاخر به ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الباقي لم يجتمع كله في ملكه الحالف وهذا الذي ذكرناه في العبد المنكر من اجتماع النصفين في ملكه هو جواب الاستحسان واما جواب القياس فهو كالمشترى لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل واما وجه الاستحسان فهو مبني على اصل مقرر معهود في الشرع وهو المطلق يتقيد بدلالة العادة وتقييد مطلق اسم الدراهم مبني على هذا وذلك ان الملك وان ذكر مطلقا لكنه يتقيد بوصف الاجتماع بحكم العادة فكانه قال ان ملكت بوصف الاجتماع الا ترى ان من اخبر وقال ما ملكت الف دينار كان صادقا في كلامه اذا لم يملك ذلك بوصف الاجتماع وان ملك الالوف بوصف التفرق وفي فصل الشرى لم يوجد مثل هذه العادة المقيدة فبقي على اطلاقه واتمام هذا الفرق بهذا الطريق حكي عن بعض السلف رحمهم الله كذا افاد الامام المحقق الاستاذ ظهير الملة والدين البخاري رحمه الله وتسمى هذه المسئلة اسحاقية فانه حكي عن الشيخ الامام ابي بكر الاسكاف رحمه الله انه كان اماما بلخ وله بواب يقال له اسحق فكلما درس هذه المسئلة يدعوه ويقول له هل ملكت مائتي درهم فيقول لا ثم يقول له هل اشتريت مائتي درهم فيقول نعم بل الوف فيوضح على اصحابه ان العرف كما ذكرولان الملك ينبئ عن الشد والجمع ومنه ملكت العجين اذا بالغت في عجنه والمبالغة في الملك ان يكون مجتمعا لا متفرقا اذ هو ملك من كل وجه ولان الملك مطلقه ينصرف الى الكامل والملك الكامل في الشيء وانما يكون اذا كان صاحبه مالكا لجميعه اما لو ملك بعضه يكون مملوكا له من وجه دون وجه فلا يعتق بخلاف الشرى فان الملك الكامل لا يراد فيه بل يراد نفس الشرى مجتمعا كان او متفرقا لعدا كون مشتريا كله ولان المقصود من مثل هذا الكلام الغنى بملك العبد والغنى انما يحصل بالملك بصفة الاجتماع بخلاف الشرى لان الانسان قد يشتري شيئا ولا يثبت له الملك كالوكيل من غيره ولان صفة كونه مشتريا يبقى بعد زوال الملك وهذا لان الاشترا لا يقتضي اصل الملك فكيف يقتضي وصفه الا ترى انه قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق لو اشتراه لغيره حنث في يمينه وانما وضع هذه المسئلة في العبد المنكر لانه اذا كان العبد معينا بان قال لعبد ان ملكتك فانت حر وان اشتريتك فانت حر يستوي الملك والشرى في الحكم حتى يعتق النصف في كل وجهي التفرق والاجتماع سواكان في صورة الملك او في صورة الشرى لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف

والوصف في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر لان الحاضر يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لانه لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير العين وان قال الحالف عنيت بالملك الشرا واستعار كان مصدقا في القضا والديانة او يعتق فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضا فيعتق هذا النصف لانه استعار الحكم السببية اي لعلته في الفصل الاول وهو ما اذا قال عنيت بالملك الشراء واستعار السبب اي العلة لحكمه في الفصل الثاني وهو ما اذا قال عنيت بالشرا الملك وهما صحيحان لان استعاره الحكم لعلته والعلة لحكمها صحيحة لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضا فاذا قال ان اشتريت عبدا ثم قال عنيت به ان ملك حتى لا يعتق النصف الباقي لا يصدق في القضا لانه نوى فيما هو فيه تخفيف على نفسه وهو خلاف الظاهر فكان متهما فلا يصدقه القاضي لهذا لان استعاره العلة لحكمها لا حرز ولهذا يصدق في الديانة واما اذا قال ان ملكت عبدا ثم قال عنيت به الشرا يصدق ديانة وقضا لانه لا تخفيف فيه بل فيه تغليظ على نفسه فلا يكون متهما فيصدقه القاضي واما النوع الثاني وهو اتصال الفرع بما هو سبب محض فيصلح طريقا للاستعاره من احد الطرفين لا غير وذلك ان يستعار الاصل

١٦٩ للفرع اي السبب للحكم وقوله والسبب للحكم بمنزلة التفسير للاصل والفرع وفي كل واحد من العبارتين نوع فايدة فلذلك لم يقتصر على احدهما اذ الاولى تشعر بان السبب اصل والحكم فرع والثانية تؤذن بان المراد من الاصل السبب لا العلة ومن الفرع الحكم لا المعلول ولو اقتصر على احدهما لما خلا عن نوع اختلال لانه لا يفهم ان المراد من الاصل السبب ومن الفرع الحكم عند الاقتصار على الاولى من اول الامر ولا الاصالة والفرعية عند الاقتصار على الثانية وقيل الاوجه فيه ان يقال هو مجري على حقيقته من تحقق المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكان المراد من المعطوف عليه نفس الفرعية والاصالة من غير رعاية معنى السببية فيه كما اذا استامن على ابايه لا يدخل الاجداد فيه اذ لو دخلوا يلزم ان يكون لفظ الابا مستعارا للاجداد فكانت استعارة الفرع للاصل وانه لا يجوز واما الاستعاره بطريق السببية فهي ما ذكر في المتن فكانا متغايرين ويؤيده ما ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله لا تصلح استعاره الحكم للسبب كما لا تصلح استعارة الفرع للاصل وهذا ايه ظاهره على تغايرهما وانما قلنا الاستعارة في النوع الثاني انما تصح من احد الطرفين لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لاحتياجه الى الاصل لانه تابع له فتصح استعارة الاصل للفرع كاستعارة البيع للنكاح ولا تصح استعارة الفرع للاصل لان الاتصال بينهما في حق الاصل كالمعدوم لاستغنا الاصل عن الفرع فلو جوزنا الاستعاره في ذلك لادى الى جوازها بدون الاتصال وانه لا يجوز ولهذا لا يجوز استعارة النكاح للبيع لان موجب النكاح ملك المتعة وانه ليس بسبب لملك الرقبة فكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فلو جازت الاستعارة في ذلك لادى الى

كان يصدق في الديانة النصف الباقي وان قال عنيت بالشرا

استعاره المعدوم للوجود وانها غير جايزه لعدم الاتصال بينهما وكذا ملك الرقبة مستغن عن تلك
المتعة لوجوده بدون ملك المتعة كالاخت من الرضاع والامة المجوسية وملك المحرم فكان وجود ملك المتعة
في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فلا تصح استعارة الفرع للاصل وهذا لا تثبت الهبة بالعارية لانه لا اتصال
بينهما معنى وتثبت العارية بالهبة اذا اضيفت الى المنفعة لوجود الاتصال ولذلك قلنا ان اقتدا البالغ
برجل يصلي صلاة مظنونة جائز مع ان فيه اقتدا القوي على الضعيف لما ان المظنونة غير مضمونة عليه ولكن لما تقدم
الضمان في حق الامام بعارض عرض للامام جعل عدم الضمان الذي جاء من قبل شروعه ساهيا على عزم اداء ما عليه عدم
معدوما في حق المقتدي فجعل كانها مضمونة ايضا في حق الامام ليصح اقتداؤه به فكذلك ههنا جعل اتصال
الفرع بالاصل في حكم العدم فلا تصح استعارته للاصل وهما مختلفان في الحكم ولكن المعنى الموجب
لاختلاف الحكم بينهما شي واحد وهو ان الشي الموجود صورة يجعل معدوما حكما فلانعدامه حكما يثبت
الحكم في كل محل على حسب ما يقتضيه عدم ذلك المعنى حكما ثم الاتصال بين الفرع وسببه نظير الاتصال
بين الجملة الناقصة والجملة الكاملة في كون الاتصال فيهما من جانب واحد وذلك ان الجملة الناقصة المعطوفة
على الجملة تفتقر الى الجملة الكاملة كافتقار الفرع الى الاصل والمسبب الى السبب والجملة الكاملة لا تفتقر
الى الناقصة كما ان الاصل لا يفتقر الى الفرع والسبب لا يفتقر الى المسبب كما اذا قال فاطمة طالق
ثلاثا وزينب تفتقر الى قوله فاطمة طالق ثلاثا لكونها غير تامة بنفسها فانها محتاجة الى الخبر فكان وجودها
بدون الجملة الاولى وهي الكاملة غير متصور كوجود الفرع بدون الاصل اما قوله فاطمة طالق ثلاثا جملة كاملة
تامة لا تفتقر الى قوله وزينب فكان الافتقار في حق الثانية معتبرا وفي حق الاولى غير معتبر لاستغنائها عن الخبر
فتكون الثانية في حقها بمنزلة العدم فتكون هذه وزان ذاك بلا تفاوت واذا كان كذلك فانما توقف بلا تفاوت
اول الكلام على اخره لصحة اخره واحتياجه الى الخبر لا لصحة الاول واحتياجه لكونه تاما في نفسه مستغنيا
عن الثاني والدليل على ان اول الكلام يتوقف على اخره مسئلتان الاولى هي انه لو دخل حرف الشرط على اخر
الجملة الناقصة تعلق بذلك الشرط ولولا ذلك لما تعلق اول الكلام بالشرط بل وقع منجزا ثم بعد الوقوع لا يحتمل
التعليق ولكن وقعت الجملة الاولى اي جعلت باقية تقديرا وان كان من حق الكلام ان يضمحل ويتلاشى بمجرد
ما وجد لكونه عرضا وانه لا يبقى زمانين لافتقار الجملة الثانية الى الخبر الثانية ان الرجل اذا قال لامراته
التي دخل بها انت طالق وطالق وطالق تقع الثلاث ولم يتوقف اول الكلام على اخره لما وقع الطلاق
الثاني لانه حينئذ يبقى وطالق ولا يقع به الطلاق لعدم المسند اليه وتفصيله ان الجملة غير منحصر على
ترك ذكر الخبر بل قد يكون بترك المبتدا وهو المسند اليه وقد يكون بترك المسند وهو الخبر وقد
يكون بترك الشرط قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق
تصلح ان يستعار للطلاق الى قوله والاسد الجبان اقول على الاصل الذي سبق ذكره ان

الاتصال

الاتصال في النوع الثاني يوجب استعارة الاصل للفرع دون عكسه قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان
يستعار للطلاق لانها موضوعة لازالة ملك الرقبة وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة تبعا
لا قصدا على ما سبق في قوله وملك الرقبة سبب لملك المتعة الى اخره وهذا نظير عزل السلطان واحدا من
امرائه فانه يكون عزلا لاتباع ذلك الامير بطريق التبعية فاذا قال الرجل لامراته انت حرة ونوى به
الطلاق يقع الطلاق بالاجماع لكون الاستعارة صحيحة الا ان الطلاق لا يقع بدون النية لان المحل الذي اضيف
اليه الحرية غير متعين لهذا المجاز اذ هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين بها المجاز فان قيل ما
الفرق بين هذا وبين استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث لا تحتاج الى النية قلنا الفرق هو ان اجرا العتق
على حقيقتها ممكن بان يخبر بها عن حريتها بقوله انت حرة كما ذكرنا فلم يتعين هو للاستعارة للطلاق الا بعد
النية لاحتماله الطلاق على ما مر من استلزام هذه اللفظة زوال ملك المتعة في محل الاستلزام والنية وضعت
لتعيين بعض ما احتمله اللفظ فلما كان المستعار له من محتملات اللفظ احتيج الى النية واما الفاظ التمليك المضافة الى
الحرة عند وجود شرائط النكاح لم تقبل شيا الا النكاح فتعينت الاستعارة بها للنكاح من غير نية لئلا تلغوا (١٧٠)
وهذا لان الاب اذا قال بعت ابنتي منك او وهبت لك لا يحتمل هذا المحل حقيقة البيع والهبة ولا للفظ التمليك
صلاحية الاستعارة للنكاح بطريق السببية اذ البيع او الهبة يصلح ان يكون سببا لملك المتعة في الامة بواسطة
ملك الرقبة واستعارة السبب للمسبب طريق من طرق الاستعارة فيجوز ولا يحتاج الى النية لعدم احتمال
شي اخر واما اذا قال المولى لامته انت طالق ونوى به الحرية فانها لا تعتق عندنا وقال الشافعي رحمه الله
تعتق لصحة استعارة الطلاق للعتق عنده لان الطلاق والعتق يتشابهان في المعاني اذ كل منهما اسقاط يبنى على
السراية واللزوم اي على ان يسري البعض الى الكل ولا يحتمل الفسخ والابطال وهذه المعاني موجودة في
العتاق والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة اي من طرقها كالمناسبة في الاسباب التي هي من
طرق الاستعارة كما مر بيانه واذا كان كذلك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وكذا كل منهما يبنى على الغلبة فصورة السراية
كما اذا قال الرجل لامراته نصفك طالق او ثلثك يسري الى كلها وصورة الاسقاط كما اذا علق الطلاق بشرط فانه يصح
ولو كان للاثبات لما صح التعليق وكذا يثبت من غير قبول المراة واللزوم هو انه غير قابل للفسخ والرد والرجوع
والغلبة كما اذا قال لها انت طالق نصف تطليقة تطلق طلقة تامة لان الوجود يغلب على العدم وقلنا لا تصح
استعارة لفظ الطلاق للعتق لما مر في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم لاستغنائه
عن الفرع فلو صححنا هذه الاستعارة لادى الى استعارة المعدوم للموجود وانه غير جائز لعدم الاتصال
والجواب عما تمسك به الشافعي رحمه الله انه لا تصح الاستعارة في المعاني من الوجه الذي قلنا اي من طرف
الشافعي رحمه الله وهو انهما متشابهان في المعاني الى اخره لان طريق الاستعارة من قبيل المعاني المشاكلة والمشابهة
في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الموجود وهو ان يكون المعنى ذاتيا ومختصا به على سبيل

الاستعارة اسم الكل على البعض فان الاتصال بينهما اتصال ذاتي وكما يقول ابو يوسف
ابو حنيفة تزيد في الفقه وان ذلك مختص به كذا اشار اليه الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وتلك هي
المعاني التي كان الوضع لاجلها فاما بكل معنى فلا تصح به الاستعارة كالوجود والحيوانية ولهذا لا
يسمى الجبان اسدا للمناسبة بينهما من حيث الوجود والحيوانية ولا الذكي حمارا لتلك المناسبة ويسمى
الشجاع اسدا للمناسبة التي بينهما في وصف خاص وهو الشجاعة وهذا الطريق من الخصم وهو الشافعي
رحمه الله نظير طريقه في اوصاف النص حالة القياس فان التعليل عنده بكل وصف من غير ان يكون لذلك
الوصف اثر خاص كما علل في مسح الراس بقوله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التثليث وليست الركنية
باثر خاص في استنان التثليث لانتقاضه بالمضمضة والاستنشاق وقلنا نحن هو باطل اي ان التعليل
بكل وصف باطل لانه لو صح ذلك لسقط معنى الابتلاء لانه يستوي فيه العالم والجاهل فكذا ههنا لو صحت
الاستعارة بكل معنى لصارت الموجودات في الاحكام متناسبة لاشتراكها في معنى من المعاني كاللون
فانه يجمع السواد والبياض والكون فانه يجمع الحركة والسكون والافتراق والاجتماع مع ان بين ذلك
مضادة وانه لا يجوز فعرفنا ان الاستعارة انما تصح بوصف خاص ولا مناسبة بين الطلاق
والعتق من هذا الوجه اي من الوجه المذكور وهو الاشتراك في المعنى الخاص الذي وضع كل واحد
منهما لاجله لان معنى الطلاق هو الذي وضع له اسم الطلاق والذي اختصه محل الطلاق وهو رفع
القيد لا احداث قوة الانطلاق في محله اذ الاطلاق عبارة عنه ومنه اطلاق الاسير واطلاق
الابل والنكاح لا يوجب حقيقة الرق اذ لا تصير المنكوحة مرقوقة حقيقة الا ترى انها لو وطيت
بشبهة لكان العقر لها لا للزوج وعقر الامة لمولاها والتقييد بحقيقة الرق احتراز عن تعليل الشافعي
رحمه الله في موضع اخر بقوله لان النكاح فيه معنى الرق قال عليه السلام النكاح رق وكذا لا يسلب
النكاح المالكية لان المنكوحة مالكة كما كانت قبل النكاح وقوله صلى الله عليه وسلم النكاح رق
محمول على المجاز وهو نوع ملك يثبت للزوج عليها بالنكاح وانما يوجب النكاح قيدا يظهر اثره
في نوع ملك له عليها يتوصل به الى قضاء الشهوات واستحداث النسل واقامة مصالح المعيشة فلا يحتمل
اي النكاح الا اطلاق ما اثبته هو وهو القيد عن التزوج والحبس عند الزوج ~~والحبس عند الزوج~~
بالملك الذي له عليها فكان حاجتها الى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير
لان المراة بعد النكاح حرة ممنوع عن التزوج فاذا ارتفع القيد يعمل المقتضي السابق عمله واذا
كان النكاح لا يوجب الرق حقيقة فلا يكون الطلاق رافعا للرق فلا تصح استعارته لازالة
الرق وقيل قوله ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه اي من الوجه الذي ذكره الشافعي رحمه الله من
المناسبة بينهما من حيث الاسقاط والسراية واللزوم وفيه بعد عن سياق الكلام واما الاعتاق فانه
اثبات القوة الشرعية اذ هو معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره وهو عتيق

ما كان

الموفي العشرين من التكميل
شرح البزدوي

ماكان من جبل او شجر ومنه عتاق الطير بكسر العين وهي الجوارح منها والعاتق من فرخ الطاير
وهو فوق الناهض يقال احدث فرخ قطاة عاتقا وذلك اذا طار واستقل ويقال عتقت البكر اذا
ادركت فخرجت وهذا المعنى وهو القوة المستفادة من الاعتاق شايع في كلام العرب وذلك
دليل على ان الاعتاق احداث معنى في الذات توجب قوة اذ ليس في الرقيق صفة المالكية وانما تحدث
له تلك الصفة بالعتق وكذلك الرق ثابت على الكمال في المملوك وسلطان المالكية وقوتها ساقط
من كل وجه فصح الاعتاق اثباتا للمالكية بخلاف المنكوحة فان مالكيتها باقية وليس بين ازالة القيد
وهي الطلاق لتعمل القوة الشرعية التي هي الحرية عملها وبين اثبات القوة الشرعية وهو الاعتاق بعد العدم
اي بعد تلك القوة في المملوك مشابهة اذ لا مشابهة بين احداث القوة وبين ازالة المانع كما انه ليس بين احيا
الميت واطلاق الحي مناسبة فما هذا اي الذي استعار الطلاق للعتق لاشتراكهما في الاسقاط المبني على السراية
واللزوم الا كمن استعار الحمار للذكي والاسد للجبان لمشابهة بينهما في الوجود والحيوانية لان تلك المشابهة
في حيز العدم لكونها غير معتبرة في الاستعارة لانها ليست بوصف خاص واذا كان كذلك فلا تصح استعارة
١٧١ لفظ الطلاق للعتق بما ذكر الخصم من المناسبة فان قيل قوله واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية انما
يستقيم على قولهما لان الاعتاق عندهما اثبات العتق وهو القوة واما عند ابي حنيفة رحمه الله فعبارة عن ازالة
الملك فكان على هذا بين الطلاق والطلاق والعتق مناسبة من حيث ان كل واحد منهما موضوع لازالة الملك
فينبغي ان يجوز الاستعارة على مذهبه من الجانبين قلنا في الطلاق ازالة محضة من غير اثبات به اثبات القوة
لا من حيث اللغة ولا من حيث الشرع واما العتق فازالة الملك مع دلالته على اثبات القوة نظرا الى موضوع القوة
ونظرا الى حكمه العتق من ولايته على نفسه وصلاحيته للولاية على غيره من القضاء والشهادة والارث
ووجوه التصرف من تملك المال وتمليكه ونفاذ وصيته واعتاقه وغير ذلك فكان بين الازالتين تفاوت
فاحش فلا تصح الاستعارة لذلك قال [illegible] رحمه الله فان قيل اليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة الى
قوله الى غير محله اقول [illegible] هذا اعتراض على ما سبق وهو ان البيع يصح ان يستعار للنكاح لان البيع سبب
لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة وتقرير الاعتراض ان يقال اليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة
اي اليس الشان ان استعارة البيع للاجارة لا تصح عندكم حتى لا تنعقد الاجارة بلفظ البيع نص على ذلك
في كتاب الصلح كما لا تصح استعارة الاجارة للبيع حتى لا ينعقد البيع بلفظ الاجارة مع ان المصحح للاستعارة
موجود وهو ان البيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة التي هي الاجارة وكذا استعارة
الشرا للاعتاق جائزة عندكم حيث قلتم شري القريب اعتاق مع انه لا اتصال بينهما بل بينهما منافاة فانتقض
ما ذكرتم طردا وعكسا وتقرير الجواب انه قد قال بعض مشايخنا رحمهم الله ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة لكن الاجارة
تنعقد بلفظ البيع وفي هذا منع لقوله اليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة فانه قد استعير عند بعضهم عند اضافته

وقد يرد الى سهل الاتيه الى سهل انه البيع للاجاره عند اضافته الى المحل الذي لا يقبل الترجيح

وذلك يتصور في الحر اي انعقاد الاجاره بلفظ البيع

البيع الى الحر مطلقا من غير تقييد بذكر بعض المنافع وانه جائز لان حقيقه البيع فيه متعذره

انما يتصور في الحر بقول بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا وانه جائز لان حقيقة البيع فيه غير متعذره لتصورها

ينعقد اجاره بخلاف العبد فانه اذا قال ذلك يصير بيعا لا اجاره كما اذا اضيف البيع الى عين الدار فانه لا يتعذر

والعمل بالحقيقه متى امكن سقط المجاز فلا ينعقد اجاره فاما اذا قال رجل لاخر بعت منك منافع

اجارة لكون الدار قابله للبيع فلا يجعل البيع مجازا عن الاجاره وذلك ليس لفساد في الاستعاره

هذه الدار شهرا بكذا لا ينعقد اجاره كما ذكر في اول كتاب الصلح لان المنفعه لا تصلح محلا للاضافه اي لاضافة البيع

ولكن لفساد في المحل الذي اضيفت اليه البيع وهو المنافع وهو المنفعه معدوم غير مقدور للبشر

اليها وفي تتمه لا تصلح محلا للاجاره اي لعقد الاجاره لان ما ذكر

والمعدوم لا يكون محلا للتمليك واللفظ متى صار مجازا عن غيره يحل كانه وجد الحلف بلفظ المجاز ولو وجد ذلك لا

تنعقد اجاره حتى لو اضاف الى المنافع الاجاره وقال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها اي

فكذلك لفظ البيع الذي يستعار للاجاره ولكن عين الدار اقيمت مقام المنفعة في حق اضافة العقد اليها في

الاصل وهو الاجاره فيما اذا قال اجرتك هذه الدار تصحيحا للعقد لان محل العقد وهو الدار صالح لاضافة

عقد الاجاره اليها لكونها موجوده لا معدومه كالمنافع واذا اقيمت العين مقام المنفعة في حق الاصل وهو

الاجاره فكذلك تقام العين في حق ما يستعار للاجاره وهو لفظ البيع الذي اريد به الاجاره مجازا مقام المنفعة

ولكن انما يكون ذلك اذا اضاف لفظ البيع الى الحر مع بيان المده كما في قول الحر بعت نفسي منك شهرا بكذا

واما اذا اضيف لفظ البيع الى منافع العين واريد به الاجاره لا ينعقد به الاجاره كما لو اضيف صريح لفظ

الاجاره الى منافع العين بان قيل اجرتك منافع هذه الدار لا يجوز فكذا لا يجوز فيما استعير لها وهو لفظ

البيع اذا اضيف الى منافع العين وقد ذكر في التقويم ان البيع اذا اضيف الى منافع العين يجوز عند قيام

الدلاله على اراده المجاز فانه لو قال بعت منافع عبدي هذا شهرا بعشرة دراهم كانت اجارة صحيحة بلفظ

البيع لقيام القرينه الداله على اراده المجاز قوله وصار هذا اي صار لفظ البيع اذا اضيف الى منافع الدار

كالبيع في صورة النكاح فانه اذا استعار البيع للنكاح في غير محل النكاح وهي المحرم من النسا فانها ليست

محل الحقيقة لفظ النكاح فكذا ليست محل اللفظ المستعار للنكاح وهو لفظ البيع الذي اريد به النكاح

فكان هذا عين نظير لفظ البيع الذي اريد به الاجاره اذا اضيف الى منافع فان هناك لا تصح الاجاره لاضافته

الى المحل الذي لو اضيف اليه حقيقة لفظ الاجارة لا تصح فكذا اذا اضيف اليه اللفظ المستعار للاجارة

فكذا هنا لم يصح النكاح بحقيقه لفظ النكاح اذا اضيف الى المحرم من النسا وهذا لان المستعار لا

يكون اقوى حالا من الحقيقه فلما لم يصح النكاح بصريح لفظ لفظ النكاح الذي هو حقيقه فيه في هذا المحل

لم يصح هو ايضا باللفظ المستعار للفظ النكاح وهو لفظ البيع اذا اضيف الى هذا المحل فعلم بهذا كله ان

عدم جواز استعاره البيع للاجاره فيما لا يجري ليس لفساد الاستعاره بل لان اللفظ المستعار لم

~~يضف الى محله حتى لو اضيف الى العين لا الى المنفعة لما ان اللفظ المستعار~~ لم يضف الى محله حتى لو اضيف

الى محله

محله وهو عين غير قابله للبيع يجوز كما لفظ المستعار له وهو لفظ الاجاره انما ينعقد الاجاره اذا اضيف الى

العين لا الى المنفعة لما ان اللفظ المستعار انما يعمل على حسب حقيقة لفظ المستعار له ~~وهو لفظ الاجاره انما تنعقد~~

~~اجاره اذا اضيف الى العين لا الى المنفعة لما ان اللفظ المستعار انما يعمل~~ فانما يعمل فيه حقيقه لفظ المستعار له

يعمل اللفظ المستعار في ذلك المحل وما لا فلا واما شرى القريب فليس باعتاق عندنا بطريق المجاز وكيف يكون

ذلك وهو عامل بحقيقته وهي ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في محل واحد بل بطريق ان الشرى

موجب ملك الرقبه وملك الرقبه موجب للعتق في هذا المحل بالحديث فكان العتق مضافا الى الشرا باعتبار

ان الشرا علة العتق وكما ان الحكم يضاف الى العله ايضا فكان هذا من قبيل اضافة الحكم الى العله لا من قبيل ان

الشرا مستعار للعتق فاندفع النقض واطرد الاصل قال ــــــ رحمه الله ومن احكام هذا

القسم ايضا الى قوله وهذا نظير مسله العروس اقول ــــــ من احكام هذا القسم وهو الحقيقة والمجاز

(١٧٢) ان المجاز خلف عن الحقيقه بلا خلاف وانما الخلاف في ان هذه الخلفيه في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفه

رحمه الله ان الخلفية في حق التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة وذلك كقيام التلفظ بلفظ

الاسد عند اراده الرجل الشجاع به مقام التلفظ بلفظ الرجل الشجاع المفرط في الشجاعة او كقيام هذا اسد للرجل الشجاع

مقام هذا اسد للهيكل المخصوص لكن لا لاثبات الحكم ضمنا اذ المنظور اليه هو الحكم لكون الصيغه موضوعة لاثباته

فكان اثبات الحكم مطلوبا عند الكل لكن عنده ضمنا وعندهما قصدا ولا يقال كيف يستعار هذا اسد عن قوله

هذا اسد وهما جميعا على عباره واحده لانا نقول يجوز ذلك عند قيام قرينه داله على المجاز بان اشار الى انسان

بقوله هذا اسد ولا بعد في اختلاف الشي اسما وحكما باختلاف صفته الا ترى ان العصير حلال شربه واذا تخمر

صار حراما ثم اذا تخلل صار حلالا وتغير الاسما والاحكام باعتبار الصفات والماهيه شي واحد وهو التمر

من ما العنب فكذلك قوله هذا اسد عند الاستعمال فيما وضع له حقيقه وغير هذا اللفظ عند الاستعمال

في غير ما وضع له مجاز بسبب اختلاف محله ثم الحكم الثابت بالمجاز كالحكم الثابت بالحقيقة كما في الوكاله فان

الحكم الثابت للوكيل كالحكم الثابت للموكل حتى حل للموكل وطي جارية اشتراها الوكيل لموكله كما لو باشر شراها

بنفسه وكذلك التراب مع الما فان الخليفة هناك في حق الالة وهي الما والتراب واما حصول الطهارة فيهما

فبطريق الاصاله لا ان ذلك حكم لهما فلا خلفيه فيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المجاز خلف عن حكم الحقيقة

بان ينعدم حكم الحقيقه لعارض فيصار الى المجاز لاثبات حكم حكم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة لئلا

تنتفي الحقيقه من كل وجه ولا يلغوا الكلام فصار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة في حق اثبات

الحكم وهو الشجاعة مثلا وذلك لان المقصود هو الحكم اذ الكلام موضوع له فاعتبار الخلفيه فيما هو المقصود

اولى من اعتبارها فيما هو وسيله وهو العباره ثم بعد ذلك اتفقوا على ان الاصل وهو الحقيقة لا بد ان

يكون متصورا ان يكون منعقدا للوجود حتى يصح المجاز عنه لانه لما كان غيره مجازا عنه لا بد ان يكون هو بنفسه متصو

حتى يصير شي اخر مجازا عنه لكن عند ابي حنيفة رحمه الله يشترط ذلك في صحة التكلم لغة لا في الحكم
ومنه ما يشترط تصور ذلك في حكم الحقيقة حتى لو كان حكمها مستحيلا بره لا يمكن ان يكون
المجاز خلفا عن حكم الحقيقة اذ لا حكم للحقيقة اصلا حينئذ فكيف للمجاز عنه كان عند ابي حنيفة رحمه
الله اذا لم يصح التكلم اقه بلفظ المجاز لا يصير ذلك مجازا عن الحقيقة في حق التكلم لانه لم يصح التكلم
ذكرا هذا بيان الخلاف فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لان هذا
الكلام وهو قوله هذا ابني لم ينعقد لما وضع له اصلا وهو البنوة لانه مستحيل فصار لغوا لا
حكم له فلا يجب العمل بمجازه هذا الكلام وهي الحرية التي هي حكم البنوة لان المجاز خلف عما ذكر وهو الحقيقة
في حق اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال وجود الاصل ثم امتنع
(172) وجود الاصل بسبب عارض من العوارض كمن حلف ليمسن السما او ليقلبن هذا الحجر ذهبا ان
اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجود البر الذي هو الحكم الاصلي لليمين اذ مس السما وتعليق الحجر
ذهبا من الممكنات باقدار الله تعالى وتحويله ولهذا كانت الجن تمس السما قبل بعثة نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم على ما نطق به الكتاب المجيد خبرا عن الجن وانا لمسنا السما فوجدها فانعقدت اليمين
للكفارة خلفا عن البر الذي هو الاصل حتى وجبت الكفارة عقيب اليمين بحكم العجز الثابت عادة
فاما يمين الغموس فانها لما لم تنعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم تنعقد لحلف الحكم الاصلي وهو
الكفارة وكذا الحايض والنفسا فانهما لما لم تخاطبا باية الوضو لم تخاطبا باية التيمم وهذا الى ما
سبق ذكره وهو قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني نظير مسله يمين الغموس من حيث
ان الحكم الاصلي في كل منها يستحيل حتى لو كان الاصل وهو الحقيقة متصورا او تعذر اثبات حكمه
لمانع بان قال للاصغر سنا منه وهو ثابت النسب من غيره هذا ابني عتق لان الحقيقة ممكنة بان
كان ولده واشتهر نسبه من غيره قال ——— رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله
ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم الى قوله فصار المعنى مطلوبا بكل حال اقول ——— استدل ابو
حنيفة رحمه الله على الخلفية في حق التكلم لا في حق الحكم بان المجاز في حق الحكم اصل بان الحقيقة والمجاز
وضعا اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفية في حق التكلم اولى من اعتبارها في حق الحكم الا ترى
ان العبارة تتغير بالمجاز دون الحكم وهو الحرية فانها في الحالين واحدة والعبارة متغيرة
فان اصل الكلام ان يقال زيد شجاع فاذا قيل هو اسد مستعارا عن الهيكل المخصوص تغيرت
العبارة لا محالة وهذا هو المستمر في جميع محال المجاز اذ لو لم تتغير العبارة لما حصل المجاز
وكذا الالفاظ تنتقل العمل من محل الى محل المجاز ان تنتقل من موضع الى غيره بخلاف المعاني فان
الانتقال غير متصور فيها اذ الشجاعة الثابتة في الاسد لا تنتقل الى الرجل الشجاع باستعارة
لفظ

لفظ الاسد له وقد يتغير اللفظ رعاية للادب او كراهة عن الاتيان بلفظ سمج شنيع وان شئت
فتامل قوله تعالى او جا احد منكم من الغايط كيف تغيرت العبارة دون المعنى والحكم ولو كان المجاز خلفا
عن الحقيقة في حق الحكم لتغير الحكم به دون العبارة لانعدام الاصل عند وجود الخلف وليس كذلك
فان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني مثل الحرية الثابتة بقوله انت حر لا تفاوت بينهما فيها وانما التفاوت
وانما التفاوت في التكلم وكذا لا يتفاوت الحكم بين قوله عتق علي من حين ملكته وبين قوله للاكبر سنا
منه هذا ابني اذ في قوله هذا ابني يعتق عليه من حين ملكه مجازا كما في قوله عتق علي من حين ملكته واذا
لم يتغير الحكم به فلا يتصور الرجحان فيه ولا بد من رجحان الاصل على الخلف فتعين ان الرجحان راجع
الى التكلم لان المجاز تصرف من المتكلم في الالفاظ باستعمال عبارة مقام اخرى اذ ليس له التصرف
في الاحكام لكونها لا تتغير اصلا لما مر وهذا ابة الخلفية في حق التكلم لا في حق الحكم واذا كانت الخلفية
في حق التكلم فتشترط صحة الاصل وهو الحقيقة لصحة الخلف من حيث الكلام وانها موجودة في محل النزاع
وهو قوله هذا ابني للاكبر سنا منه لانه مبتدا وخبر لكنه تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو الحرية ١٧٣
من يوم ملكه اذ لو كان العمل بالحقيقة ممكنا لثبت حكمها الاصلي وهو البنوة وثبوتها يثبت الحرية فعند
التعذر يصير مستعارا للحكم حكم الاصل الذي هو الحقيقة وهو العتق عليه من حين ملكه لئلا يبطل
الكلام ولا يحتاج الى النية لان المجاز متعين لتعذر الحقيقة فلا مزاحم له اذ النية لدفع المزاحم كالنكاح
بلفظ الهبة فانه اذا اريد بها النكاح في حق الحرة صار مستعارا عن حكمه حكم الهبة وهو ملك المتعة فان
ملك الرقبة حكم الهبة وملك المتعة حكم حكمها لانه بواسطة ملك الرقبة ولا يفتقر انعقاد النكاح
بهذا اللفظ الى النية لان حقيقته تمليك العين غير متصور فيتعين مجازها وهو ملك المتعة وما قالا
وهو ان الحكم مقصود فيجعل المجاز خلفا عما هو المقصود قلنا كما ان الحكم مقصود في المجاز هو مقصود
ايضا في الحقيقة اذ ما التكلم لا ثبات في الموضعين فلا يرد علينا ما قالا لانا لم نلغ الحكم ولم نضيعه
لكن محل الكلام وراء ذلك وهو ان محل الخلفية ما هو العبارة ام الحكم فنحن نقول ما وقع فيه
التغير وهو العبارة هو محل لها لظهور الاثر فيه اذ عند ظهور الاثر تستدل به على وجود
المؤثر وجعل الحكم الذي لم يظهر فيه التغير والاثر محلا للحقيقة خارج عن المعهود فان قيل يشكل
ما ذكرتم من شرط صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر بما اذا قال المولى لعبده الصغير هذا
جدي او لعبده هذه ابنتي او لامته هذا ابني او قال لغلامه اعتقتك قبل ان اخلق لا يعتق هو لا
بهذا الكلام مع ان التلفظ بذلك صحيح لغة وكذلك لو قال في غير هذا الباب قطعت يد فلان وله على
الارش فاخرج فلان يده صحيحة لم يستوجب الارش قلنا اما مسايل الاعتاق ففيه منع وعلى
ذلك التقدير لا تحتاج الى الفرق وعلى تقدير التسليم اذا قال لعبده الصغير هذا جدي يقول

لاموجب لهذا الكلام في ملكه الا بواسطة الاب وتلك الواسطة غير ثابتة وبدونها لا موجب للكلام
حتى يجوز كناية عن موجبه مجازا واذا قال لعبده هذه ابنتي فقول ان المشار اليه اذا لم يكن من جنس المسمى
تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه اعتاقا ولا اقرارا في المعدوم فلا يمكن ان يجعل البنت مجازا
عن الابن بوجه وكذا عكسه الا ترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان يولد مثله لمثله بخلاف
ما نحن فيه فانه ان كان يولد مثله لمثله يعتق بالاتفاق وتثبت البنوة ان كان مجهول النسب وفي معروف
النسب يثبت لازمة البنوة وهي الحرية مجازا وقوله اعتقتك قبل ان اخلق اعتاق قبل الملك ولو اعتقه
قبل ان يملكه ثم ملكه لم يلزمه فكذا هنا واما قوله قطعت يدك فلانه لا موجب للجرح بعد البرء اذا لم
يبق اثر فلا يمكن تصحيح كلامه بان يجعل كناية عن موجبه فكان لغوا هذا كله مما اشار اليه في المبسوط والاسرار
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لفظ الهبة تنعقد لحكمها الاصلي في الحرة وهو ملك الرقبة لان تمليك الحرة كان
مشروعا فكان الاصل متصورا في الجملة لكن تعذر حكم الاصل لمانع شرعي وهو تأكد الحرية على وجه لا
يحتمل الابطال لا لان السبب ليس بصالح لاثبات الحكم الاصلي به في هذا المحل فكان احتمال بيع الحرة
وهبتها مثل احتمال مس السماء في التصور واذا كان كذلك صلح لفظ الهبة مجازا عن حكم الحقيقة وهو ملك
المتعة فكان ذلك من المتكلم اعترافا بالتزوج واما هذا الى الحكم وهو البنوة في مسئلتنا وهي قوله هذا ابني
لاكبر سنا منه فمستحيل فلم ينعقد الكلام لحكمه وهو الحرية وقال ابو حنيفة رحمه الله في جواب ذلك ان
المجاز تصرف في التكلم كما مر بيانه فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فانه تصرف في التكلم ولهذا
ينظر الى صحته من حيث اللفظ وان لم يصادف محلا صالحا له من حيث الحكم فان من قال لامرأته انت طالق
الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة كذا في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم
باطل لكون المحل غير صالح لذلك ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لما ذكرنا فكذا ههنا وكذا من كان له اربع نسوة
فقال نسائي طوالق الا فلانة وفلانة وفلانة وفلانة لم تطلق واحدة منهن وجعل استثناء البعض
من الكل وان كان هو في الحكم كاستثناء الكل من الكل لان نسائي تتناول الثلث فصاعدا الغة فكان استثناء
الاربع منها استثناء البعض من الكل في التكلم او لانه لما قال الا فلانة نفذ صح باعتبار انها واحدة من الكل
واذا كان الاستثناء كذلك فكذا المجاز لانه تصرف في التكلم فصحت الاستعارة به لحكم حكم الحقيقة
وان لم ينعقد الكلام لايجاب حكم تلك الحقيقة فصح ان يكون هذا ابني للاكبر سنا منه خلفا عن التحرير
مع استحالة حكم الحقيقة وهو البنوة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل قوله هذا ابني اقرارا
بعتقه من حين ملكه فيعتق العبد في القضاء وهذا بخلاف قوله لعبده يا ابني فانه لا يعتق لان صحة الاستعارة
لاثبات المعنى وذلك غير مطلوب في الندا لانه لاستحضار المنادي بصورة اسمه لا بمعناه اذ المنادى
هو الاقبال اقباله واذا لم يكن المعنى مطلوبا في الندا لم تثبت الاستعارة لتصحيح معنى اسم المنادى

ولان الكلام

ولان الكلام ههنا صحيح من غير ان يستعار للحرية لكون المقصود منه حاصلا وهو استحضار المنادى فانه ح
فلا ضرورة الى استعارته للحرية بخلاف هذا ابني للاكبر سنا منه لما صير فيه الى الاستعارة للحرية احترازا
عن الغاية اذ المعنى المقصود منه غير ممكن بخلاف قوله لعبده يا حر او يا عتيق فانه يعتق وان كان الندا
لاستحضار المنادى بصورته لا بمعناه لانه وضع علما للتحرير واسقاط الرق لا باعتبار المعنى فيه فصارت عنه قائمة
مقام معناه وتاملا على اي وجه اضافه الى مملوكه بندا او خبر فصار المعنى مطلوبا بكل حال فلذلك استوى
ذكره على وجه الندا او الخبر وقوله قائما بالتذكير لان العين مضافة الى ضمير المذكر فاكتسبت التذكير منه
كقوله تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين على احد الوجوه او على تاويل العين بالشخص كقولهم امراة عاشق
وذكر في الهداية ولو قال يا ابني او يا اخي لم يعتق لان الندا لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن
(١٧٤) اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف في المنادى استحضارا له بالوصف المخصوص واذا كان الندا
بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة
الندا من جهته لانه لو انخلق من ماء الغير لا يكون ابنا له بهذا الندا فكان لمجرد الاعلام وروي عن ابي حنيفة رحمه
الله انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر قال [redacted] رحمه الله ومن حكم هذا الباب الى قوله واكثر من واسئلة ذلك ح
ان تحصى اقول ـــ من حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز ومن حكم هذا النوع اذ الباب يذكر
ويراد به النوع قال ـــ صلى الله عليه وسلم من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا منه ان العمل بالحقيقة متى امكن
سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل اذ هو نازل عنه منزلة الاصل والشيء لا يزاحم ما هو فوقه ولا
يعارضه او لان المستعار خلف ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فكان الاصل خاليا عن المزاحم فتثبت
حكمه الا ترى انه اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يحمل على الوطئ لا على العقد لان الوطئ حقيقة
حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطاها وذلك مثل قولنا في قوله تعالى ثلثة قروء ان القرء للحيض دون
الاطهار لان القرء اسم للحيض بطريق الحقيقة وللطهر بطريق المجاز فان قيل ذكر المصنف رحمه الله في اول
الكتاب القرء في قسم المشترك وذكر ههنا في قسم الحقيقة والمجاز وبينهما منافاة لان المشترك حقيقة في انواعه
قلنا لا يبعد ان يسمى الشيء الواحد باسمين مختلفين كما جعلوا الغائط في موضع مجازا حيث اطلقوا على الحدث وفي
موضع كناية باعتبارين فالمجاز باعتبار انه اطلق في غير موضعه الاصلي لاتصال بينه وبين الحدث بطريق
المجاورة والكناية باعتبار ذكر اللازم وارادة الملزوم وكذلك ههنا جاز ان يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر
لاستعماله فيهما على السواء وجاز ان يكون للحيض حقيقة وللطهر مجازا كما هو مذهب بعض اهل اللغة لقوة
دلالته على الحيض من قبل ان لفظ القرء ماخوذ من الجمع اي من القرء الذي هو الجمع وكونه للجمع هو معنى حقيقة هذه
العبارة لغة وهي القرء والجمع صفة الدم المجتمع لا الطهر لان الاجتماع حقيقة يوجد من قطرات الدم في وجه لا
بد منه ليكون حيضا واما الطهر فانما وصف بالاجتماع مجازا بسبب المجاورة لكون الطهر مجاورا زمان الاجتماع

الدم فكان الحمل على الحيض اولى ولان الطهر زمان انقطاع الدم لا اجتماع الدم فكان ما وضع له
اللفظ موجودًا في الحيض فكان هو اقرب الى الحقيقة ولان معنى القرء بالفتح الانتقال لغة يقال قرا النجم
اذا انتقل وحقيقة الانتقال انما تكون بالحيض لا بالطهر اذ الطهر اصل نظهر بهذا الوجه من الاشتقاق
ان دلالة القرء على الحيض اقوى فكان احق بذلك من غيره وعلى هذا لا يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر
بل يكون حقيقة في الاول مجازًا في الثاني وكذلك العقد في قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
لما ينعقد بطريق الحقيقة لان العقد شد الشي بالشي ماخوذ من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض والحل ضده
ومنه قول العرب يا عاقد اذكر حلا وقال الشاعر والقلب المحب حل وعقد والعقد في الكلام ربط
بعضه ببعض كربط كلام الحالف بالمحلوف عليه لاثبات حكم وهو الصدق والبر وذلك فيما يتصور فيه البر
وضده وتصورهما انما يكون في المستقبل لا في الماضي والعزم القلب على عقد اليمين بطريق المجاز لكونه
سببا للعقد والربط فكان ذلك دون العقد الذي وضع الاسم له وهو ضد الحل فالحمل على الموضوع له
وهو الحقيقة احق وقد امكن الحمل عليها فسقط المجاز لانه لا يزاحم الحقيقة ولهذا لا كفارة عندنا في
يمين الغموس لانها ثابتة في اليمين المعقودة بالنص ويمين الغموس ليست بمعقودة لما سبق وعند
الشافعي رحمه الله تجب فيها الكفارة لان القلب عزم عليها كالمعقودة وكذلك النكاح للجمع والضم
لغة بطريق الحقيقة قال الشاعر انكحت صم صفاها حف يعله اي جمعت ويقال انكح الصبر اي
ضمه اليد والزمه ومعنى الجمع والضم انما يتحقق في الوطي لما يحصل به من الاتحاد بين الوطيين ولهذا
سمي الوطي جماع الاجتماع ثم العقد نكاح مجازًا باعتبار سبب يتوصل به الى الاجتماع والضم واذا كان كذلك
فكانت الحقيقة وهي الوطي اولى واحق عند اختلافنا ولهذا حمل علماونا رحمهم الله لفظ النكاح في
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على الوطي وقالوا موطوة الاب على الابن حرام سوا كان ذلك
الوطي بالعقد او بالزنى والشافعي رحمه الله حمله على المجاز وهو العقد حتى لم يوجب حرمة المصاهرة بالوطي
الحرام وامثاله ما ذكرناه اكثر من ان تحصى منها قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان قال علماونا رحمهم الله اللغو ما يكون خاليا عن فايدة اليمين مشروعا ووضعا فان فايدة اليمين اظهار
الصدق من الخبر فاذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فايدة اليمين فكان لغوًا
وقال الشافعي رحمه الله اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد كان اسم اخر موضوع وهو الخطا الذي هو
ضد العمد والسهو الذي هو ضد الحفظ فاما ما يكون خاليا عن الفايدة لمعنى في نفسه لا لحال المتكلم وهو عدم
القصد فليس له اسم موضوع سوى انه لغو فحمله عليه اولى الا ترى الى قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
اي الكلام الفاحش الذي هو خال عن فايدة الكلام دون ما يجري من غير قصد لان ذلك لا عيب فيه واصل
الخلاف في هذا راجع الى ان الغموس هل هو داخل تحت اللغو ام لا فعندنا داخل خلافا له قال

رحمه الله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة الى قوله وامثاله هذا اكثر من ان تحصى أقول
لما سبق من الاصل وهو ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الدعوى في رجل
له امة ولدت له ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال الرجل احد هولاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من
كل واحد من الاولاد الثلاثة ثلثه لان هذا الكلام صار عبارة عن قوله احد هولاء حر لان العمل بالحقيقة وهي
البنوة غير ممكن اذ النسب لا يمكن اثباته اذا مات قبل البيان للجهالة فان نسب المجهول لا يمكن اثباته من واحد
فانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل تعليقه بالشرط ولا يثبت من المجهول واذا كان كذلك عتق كل واحد منهم
ثلثه لعدم الاولوية ولا يعتبر اي ابو حنيفة رحمه الله ما يصيب كل واحد من الاوسط والاخير من قبل
سبب امومية الولد المقتضية حرية الاولاد حتى يعتق لاجل ذلك الثالث كله ونصف الثاني لان اصابة
كل واحد من قبل امه بمنزلة المجاز واصابته من قبل الايجاب المضاف اليه بمنزلة الحقيقة لكون هذه الاصابة
من قبل نفسه بغير واسطة الام والاصابة الاولى بواسطتها فصارت كالمجاز اذ المجاز انما يصح بواسطة
القرينة والاتصال بين محل الحقيقة والمجاز والعمل بالمجاز ساقط عند امكان العمل بالحقيقة وقال
ابو يوسف رحمه الله يعتق ثلث الاول ونصف الثاني وكل الثالث لان الثالث يعتق بكل حال سوا (١٧٥)
اريد بالايجاب الاول او الثاني او الثالث نفسه والثاني يعتق في حالين وهما اذا اريد به الاول او
هو نفسه ولا يعتق في حال وهو ما اذا اريد به الثالث لكن احوال الاصابة حالة واحدة من حيث
الاعتبار فكانه يعتق في حال دون حال فيتنصف ولم يعتبر ابو حنيفة رحمه الله هذه الاحوال لانها
مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا
بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت
المولى وبين كونه مقصودًا وتبعا منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا كان يعتق من كل واحد
ثلثه وذكر في المبسوط وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله
لان الاكبر ان كان هو المقصود بالدعوة فهو حر وان كان المقصود هو الاصغر او الاوسط لم يعتق
الاكبر فهو حر في حال عبد في حالين فيعتق ثلثه واما الاوسط فان كان هو المقصود فهو حر
وكذلك ان كان هو المقصود هو الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق امه وان
كان المقصود الاصغر لم يعتق الاوسط فهو في حالين يعتق ولا يعتق في حال واحوال الاصابة
حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو
حر بيقين سوا كان المقصود هو الاوسط او الاكبر وقد روي عن ابي يوسف ثم قول محمد رحمه
الله الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تتردد بين شيئين فقط اما ان
ان كان ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق منه شي

فلهذا عتق نصفه وسعي في نصف قيمته وانما صارت احوال الحرمان احوالا واحوال الاصابة حالة واحدة لان عدم الشي يجوز ان يكون لمعان شتي كما اذا قيل ان زيدا غير مالك للنصاب لانه لم يكتسب ولانه لم يرث ولانه لم يتصدق عليه ولانه لم يوهب فيجتمع انعدام هذه الاسباب في حق عدم الملك اما اذا ملك النصاب فلابد ان يكون سبب ملك النصاب سببا واحدا لا غير من تلك الاسباب ومحال ان يتعدد سبب عند وجود الملك وقوله في بطون مختلفة احترازا عما اذا كانوا في بطن واحد فانه لا يثبت فيه هذا الحكم بل عند دعوي احدهم يثبت نسب الاخرين لان الحكم في التوامين كذلك اذ من ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر لانهما خلقا من ماء واحد ولهذا الباب غير نظير قال رحمه الله واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز الى قوله فاسقطوا حقيقته اقول ان العمل بالحقيقة متي كان ممكنا كان العمل بالمجاز ساقطا كما سبق بيانه اما اذا لم يكن كذلك بان كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز اجماعا لعدم مزاحمة الحقيقة اياه اما المتعذرة فما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة كما يقال تعذر الامر اذا ضاق السبيل اليه وقيل هو ما لا يكون مرادا البتة ولا يثبت به الحكم وان وجد وذلك كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرم او القدر ان الحلف يقع على ما يتخذ منه مجازا وهو الثمر في الاولين والطبخ في الاخر لكون الحقيقة متعذرة بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فان الحلف يقع على عين ما سبق من الشاة واللبن والرطب لكون الحقيقة في ذلك فانه غير متعذرة وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب الدقيق فان الحلف وقع على ما يتخذ من الدقيق لكون الحقيقة فيه متعذرة وكذا اذا حلف لا يشرب من هذا البير لم يقع الحلف على حقيقة كلامه وهي الكرع لما قلنا ان الحقيقة متعذرة واختلف مشايخنا رحمهم الله فيما اذا تكلف فاكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البير هل يحنث ام لا فمنهم من قال لما كان ما سبق وهو الحقيقة متعذرا لم يكن هو مرادا فلا يحنث بذلك الفعل ومنهم من قال بل الحقيقة لا تسقط بحال ولا تتعطل واذا حمل اللفظ على المجاز فانه ان اخذ الماء في كوز وشربه او كرع من البير فقد شرب من البير لا محالة فيحنث والقول الاول اشبه فان اصحابنا رحمهم الله قالوا فيمن قال لاجنبية ان نكحتك فعبدي حر ان الحلف يقع على العقد دون الوطي فان زني بها لم يحنث فاسقطوا حقيقة كلامه وهي الوطي لكونها متعذرة ولو قال لزوجته ان نكحتك فعبدي حر انصرف اليمين الى الوطي دون العقد حتي لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطاها ولو قال للمطلقة الرجعية ان راجعتك انصرف الى الرجعة دون ابتدا العقد ولو قال للمبانة انصرف الى ابتدا العقد بناء على ما سبق من قيام الحقيقة وتعذرها قال رحمه الله واما المهجورة الى قوله مهجور شرعا اقول الحقيقة المهجورة ما يتيسر الوصول اليه لكن الناس هجروه وتركوه ويجوز ان يكون مرادا ويثبت الحكم به لا باعتبار كونه فردا من افراد المجاز

كما اذا

كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان الحقيقة وهي وضع القدم حافيا مهجورة عرفا والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث الحالف كيف دخل الدار سواء دخلها راكبا او ماشيا او حافيا او منتعلا عملا بعموم المجاز ومثاله ايضا ان التوكيل بمطلق الخصومة ينصرف الى مطلق جواب الخصم مجازا والجواب يتناول الانكار والاقرار باطلاقه اذ الجواب هو ما يقطع جواب الخصم ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها قال الله تعالى وثمود الذين جابوا الصخر بالواد اي نقبوه وجعلوا منه بيوتا دخلوها ومنه قولهم جواب ليل اذا قطاعا للبلاد وقال لقمان بن عاد في صفة اخيه جواب ليل سرمد اراد به ليله كله والجواب تارة يكون بنعم ومرة بلا وانما قلنا انه ينصرف الى المجاز وهو جواب الخصم لان الحقيقة وهي الخصومة مهجورة شرعا لانها منازعة اذ هي عبارة عن اخذ كل واحد من الخصمين بيد صاحبه ليوديه عند الحاكم ماخوذة من خصم الشي وهو ناحيته وطرفه يقال ضع في خصم الفراش اي جانبه وخذ باخصام الغرارة اي جوانبها التي فيها العري وكل واحد من الخصمين ياخذ في ناحية من الدعوي غير ناحية صاحبه على سبيل التنازع والتنازع حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فانصرف الى مطلق الجواب اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشا من الخصومة احد جزئي الجواب او الاسم السبب على المسبب اذ الخصومة سبب للجواب او لان هذا التوكيل لما صح تحقيقه قطعا

176

وصحته قطعا تتناول ما يملكه الموكل قطعا وما يملكه الموكل قطعا مطلق الجواب دون الانكار لانه اذا كان مبطلا في دعواه يحرم عليه ذلك الانكار شرعا وان كان الامر بخلافه فالحكم بخلافه فلهذا ينصرف التوكيل الى مطلق الجواب كذا افاد مولانا الاستاذ المحقق ظهير الملة والدين البخاري رحمه الله لكن الجواب المعتبر في الشرع هو الجواب في مجلس القضا فيتقيد به والمهجور شرعا كالمهجور عادة لانه لما هجر في الشرع كان الظاهر من حال المسلم الامتناع عنه اعتقادا وديانة فعلم ان ما هو مهجور في الشرع كان الظاهر من حال المسلم الامتناع عنه فصار كالمهجور فيما بين الناس ويويد ذلك ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد الحلف بزمان صباه وان كان فيه صفة داعية الى التقيد به ويحنث بالتكلم معه وان صار شيخا لان هجران الصبي مهجور شرعا وتوضيح ذلك ان اليمين متي عقدت على عين موصوفة بصفة صالحة للدعا الى اليمين تبقي اليمين ببقا تلك الصفة وتنعدم بانعدامها كما اذا حلف لا ياكل من هذا البسر لا يحنث باكله رطبا اذ صفة البسورة داعية الى اليمين لكونها مضرة وكذلك اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان صفة الرطوبة داعية الى اليمين فان الانسان قد يضره اكل الرطب ومتي عقدت اليمين على عين موصوفة بصفة غير صالحة للدعا الى اليمين لا تراعي تلك الصفة حتي لا تبطل اليمين بزوالها كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فانه يحنث باكل لحمه بعد ما صار كبشا لان كونه حملا ليس بداع الى اليمين بناء على ان لحم الحمل انفع كل النفع ثم في مسالتنا وهي ما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لما لم يتقيد بزمان صباه علم ان العدول عن الحقيقة الى المجاز حتي صار بمنزلة ما لو حلف لا يكلم هذه الذات انما كان لان هجران الصبي

كذلك

يمنع الكلام عنه حرام شرعا اذ الصبا مظنة الترحم وفي ترك التكلم ترك و اذا كان كذلك علم ان المهجور
شرعا و ديانة كالمهجور عادة فلما تقيدت اليمين بزمان الصبا فيما اذا حلف لا يكلم صبيا وكذا لا يتقيد بزمان عادة
الشباب فيما اذا حلف لا يكلم شابا قلنا ان اليمين اذا عقدت على الذات الموصوفة بصفة دعى بهجوره شرعا
ولها مجاز يصار اليه وهو ارادة الذات وعدم تقيد اليمين بتلك الصفة فكانه قال لا اكلم هذه الذات اما اذا
عقدت اليمين قصدا على ما هو مهجور شرعا ولم يمكن اعتبار مجازه فانه ينصرف اليمين الى الحقيقة و ان كانت
مهجورة شرعا ولهذا لو حلف لا يسرق او لا يزني حنث بالسرقة و الزنا و المعنى الفقهي في ذلك هو انه في
حلف لا يكلم هذا الصبي دخلت الذات بلفظة الاشارة في هذه اليمين بتقى و زوال صفة الصبا ان
كانت توجب زوال اليمين فبقا الذات توجب بقا اليمين و اليمين كانت ثابتة فلا تزول بالشك بخلاف ما
اذا حلف لا يكلم صبيا او شابا لان اليمين عقدت على صفة الصبا و الشباب قصدا فكانت تلك الصفة
معرفة للذات المحلوف عليها فلا تبقى الذات محلوفا عليها الا ببقا تلك الصفة فلا يمكن الغاؤها فكانت الصفة — المحلوف
حينئذ بمنزلة الذات فيدور اليمين بتلك الذات التي حلف عليها وان كان الفعل الواقع على تلك الذات
حراما محضا كما اذا حلف لا ياكل لحم خنزير او لحم خنزيرا ميتا ان يحنث باكل واحد منها وان كان هذا الفعل حراما
وذلك لان الحرام لعينه جاز ان يكون حراما لغيره بسبب اليمين كما في ضده وهو الوجوب لان الوجوب
اثر الامر كما ان الحرمة اثر النهي والواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لغيره كما ذكرنا في مسئلة ليصلين الظهر
اليوم فعلم بهذا ان اليمين كما تنعقد في المشروع تنعقد في المحظور لاختلاف حكمها من وجوب النقضا
والكفارة وكذا الحكم فيما اذا حلف لا يدخل هذه الدار او لا يدخل دار المامر من المعنى فان قيل الاصل
ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر على ما عرف فعدم تقييد اليمين بصفة الصبا ونحوه لم لا
يكون مضافا الى ذلك الاصل قلنا الوصف في الحاضر معتبر اذا كان داعيا الى اليمين شرعا او عرفا كما
اذا حلف لا ياكل من هذا البسر والرطب وان لم يكن داعيا الى اليمين شرعا او عرفا فهو غير معتبر
كما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي وهذا الشاب قال رحمه الله وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل
قال لعبده الى قوله لعتق من كل وجه تلته اقوال على جملة الاصل السابق و هو ان الحمل للحقيقة
متى امكن سقط المجاز يخرج قول علمائنا رحمهم الله في رجل قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته وهي البنوة دون مجازه وهو الحرية لان ذلك اي العمل
بالحقيقة ممكن فان الكلام المذكور صالح لايجاب حكم الحقيقة وهي البنوة واذا كان كذلك فيكون فان
النسب قد يثبت من زيد و يشتهر من غيره فلا يصار حينئذ الى حكم المجاز وهو الحرية خلفا عن حكم
الحقيقة وهو البنوة واذا كان كذلك فيكون المقر مصدقا في حق نفسه و هو العتق عليه لا في حق
غيره وهو قطع النسب ممن اشتهر منه لان ذلك متعذر والى ذلك اشار في كتاب الدعوى في العتاق

ازام

ان ام العبد تصير ام ولد له لان هذا الكلام لما جعل اقرارا بالعتق على الوجه المذكور جعل اقرارا بامومية
الولد فان ما يكلم به موجب لها حق الحرية في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد وقال في الجامع الكبير في الباب
الثالث عشر من كتاب الاقرار في عبد له ابن ولابنه ابنان ولد في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هولاء
ولدي ثم مات هو قبل ان يبين وكل واحد من العبد و البنين المذكورين يصلح ابنا للمولى انه يعتق من الاول
ربعه و يسعى في ثلاثة ارباعه و يعتق من الثاني ثلثه ويسعى في ثلثيه و يعتق من كل واحد من الاخرين ثلاثة
ارباعه و يسعى في ربعه و انما قيد بقوله في بطنين مختلفين اذ لو ولد في بطن واحد يعتق كل واحد منهما جميعا
لان احد التوامين اذا صار ولدا له يصير الاخر ولدا له ضرورة من غير ادعائه فتنبه بذلك ثم ياتي
التفريع المذكور في الكتاب و هو عتق البعض من كل واحد منها واذا ثبت ذلك فنقول يعتق من الاول
وهو العبد ربعه لانه لو كان هو مرادا من الايجاب المذكور عتق هو وعتق اولاده جميعا ولو كان الثاني
وهو ابن العبد مرادا عتق هو و ولده لما ذكرنا ولا يعتق الاول فان كان احد الاخرين واذا كان كذلك
فيعتق الاول في حال ولا يعتق في حالين واحوال الحرمان احوال فيعتق ثلثه واحد الاخرين حر (١٧٧)
بيقين اذ هو حر بكل حال سوا عني احد الاخرين او عنى اباهما او جدهما والاخر منهما يعتق في ثلاثة احوال
وهي ما اذا عناه او اباه او جده ولا يعتق في حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه
فحصل عتق رقبة و نصف عتق رقبة بين الاخرين فيتوزع عليهما على السوا لعدم الاولوية لانه لا يحتمل
ان يكون كل منهما هو الحر كله و ان يكون الحر نصفه فيعتق من كل واحد منهما ثلثة ارباعه و يسعى في الربع
الاخر فان قيل ان العتق لا يسري من الاب الى الولد فان الاب لو كان حرا لا يلزم منه ان يكون ولده حرا
وانما يسري ذلك من الام الحرة الى الولد لما عرف فكيف يسري فيما نحن فيه من الاب الى الولد قلنا انا لا نقول
بسراية العتق من الاب الى الولد حتى يرد علينا ذلك وانما نقول هولا الا ربع عبيد المولى فعند كون الاول
مرادا من قوله احد هولا ولدي يكون الثاني حافده والثالث ولد ولده وهما في ملكه ومن ملك ولده او ولد ولده يعتق
عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق فيتوزع العتق عليهم بهذه الطريقة لا بطريقة السراية
ثم انه لا يثبت نسب واحد من الاربع لان المدعى نسب مجهول وذلك لا يمكن اثباته من احد كذا في المبسوط
ثم قيل هذا الذي ذكر قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله واما على قول ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان يعتق من كل واحد ربعه
لان من اصله ان الاقرار بالنسب اذا لم يفد اثبات النسب للجهالة ينقلب اقرارا بالعتق كما مر في المسئلة
الاولى وهي ان من له جارية وله ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هولا ولدي يعتق من كل واحد من
ثلثه عنده ولا يعتبر الاحوال فهذا كذلك واذا صار اقرارا بالحرية صار كانه قال احدهم حر بين اربعة
نفر فيعتق هناك ربع كل واحد منهم وهنا كذلك والاصح ان هذا قولهم جميعا وابو حنيفة رحمه الله فرق بين هذه
المسئلة و بين المسئلة التي مرت فقال هناك جهة الحرية مختلفة في الحكم فمنها باعتبار النسب ومنها باعتبار

تتنجز

امومية الولد من قبل ان ابن ام الولد له حكم ام الولد وهما مختلفان لان باعتبار النسب
الحرية فتكون مقصوده و باعتبار امومية الولد تتاخر الى ما بعد الموت وتكون تبعا لابنه و بين كونها
تبعًا و مقصوده تضاد فلهذا لم يعتبر الاحوال هناك اما ههنا فجهة الحرية واحده باعتبار النسب
وهذا لانه ابنها او ابن ابنه وهو في كل ذلك مقصود فلهذا اعتبر الاحوال كذا في شرح الجامع الكبير
للامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله وعلى قياس ذلك التخريج وهو ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط
المجاز لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد مثله لمثله انه يعتق من الاول وهو العبد ثلثه ومن الثاني
وهو ابن العبد نصفه ومن الثالث وهو ابن ابن العبد كله لان الاول يعتق في حال وهو ما اذا اريد بالايجاب
نفسه ولا يعتق في حالين وهما اذا اريد به الثاني او الثالث واحوال الحرمان احوال فيعتق ثلثه والثاني
يعتق في حالين وهما اذا اريد به هو نفسه او الاول ولا يعتق في حال وهو ما اذا اريد به الثالث واحوال
الاصابة حال واحد فيتنصف والثالث يعتق بكل حال سوا اريد به هو نفسه او الثاني او الاول ثم
العتق في هذه المسلة وفيما ذكرنا قبلها بحكم الحقيقة وهي البنوة لاحتمال ثبوت النسب فكان العمل بالحقيقة
ممكنا نظرًا الى ذاتها ولو كان العتق فيما ذكرناه بحكم المجاز وهو التحرير لعتق من كل واحد ثلثه في هذه المسلة
وفيما ذكر قبلها ربعه ولما لم يكن كذلك علم ان العتق بحكم الحقيقة دون المجاز وحينيذ كان تخريج ما ذكرنا من
الثلثين على الاصل المذكور ظاهرًا غير ملتبس ثم ما يولد مثله لمثله انما يمكن تصوره اذا كان المقر اكبر من
المقر له اذا كان غلاما باثني عشر سنه ونصف سنه لان اقل البلوغ مدة الغلام اثني عشر سنه واقل مدة
الحمل سته اشهر وفي الجارية يشترط ان يكون المقر اكبر منها بتسع سنة ونصف سنة لان اقل البلوغ
الجارية تسع سنين واقل مدة الحمل نصف سنة قال [redacted] رحمه الله واما في الاكبر سنا منه
الى قوله فلم يثبت بدونه اقول ـــــ في الاكبر سنًا من المقر احتمال النسب غير ثابت لاستحالته فلا يثبت
العتق فيه بحكم الحقيقه وانما ثبت ذلك عند ابي حنيفه رحمه الله بطريقين احدهما ان قوله هذا ابني
اقرارا بالحرية من حين ملكه مجازا كانه قال عتق علي من حين ملكته فان ما صرح به وهو البنوه سبب الحرية
وعلى هذا الطريق يجب ان يصير المتكلم مقرا بحق ام العبد ايضا وهو امومية الولد لان حقيقتها يحتمل
الاقرار كما يحتمله حقه وذلك لان كلامه كما جعل اقرارا بامومية الولد فانما تكلم به سبب موجب لها
هذا الحق في ملكه كما هو موجب حقيقه الحرية للولد واذا جعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بحكم حقيقته
وهو الحرية جعل اقرارا بكون الام ام ولده لانه من حكم حقيقة هذا الكلام ايضا والطريق الثاني
انه تحرير مبتدا مجازا لانه ذكر كلاما ما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوه فيكون هذا انشا اعتاق ٣٧
به ولهذا قال في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه وكذبه الاخر انه ابنه
وغرم لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرًا كانه اعتقه لان دعوة التحرير بعد الملك بمنزلة الاعتاق

المبتدا

اذ الدعوة الشريك اذا دوام يكن كالاعتاق

المبتدا اما كان بطريق النسب لما غرم لشريكه بعد الملك انه اذا ورث الرجلان قريب احدهما لا يغرم
الوارث القريب لشريكه لعدم فعل منه يكون سببا للضمان فعلم انه بمنزلة الاعتاق المبتدا واذا كان كذلك
واذا كان كذلك فكانه اعتقه بقوله هذا ابني لان ثبوت النسب مضاف الى خبره اذ المخبر به وهو
البنوه قايم بخبره لكن ثبوت البنوه منه متعذر لاستحالتها فجعل الاخبار بالبنوه مجازا عن التحرير
المبتدا باعتبار ذكر السبب وارادة المسبب وعلى هذا الطريق لا تصير الام ام ولده لان حق الام لا
يحتمل الوجود والثبوت بابتدا تصرف المولى فيها بان يقول لجاريته انت ام ولدي فكذا امومية الولد اذ
ليس في وسع البشر اثبات امومية الولد من جهة القول لانها من حكم الفعل المخصوص وهو الاستيلاد
على الخصوص والخلوص فلم تثبت امومية الولد بدون ذلك الفعل ولانه ليس لتحرير العبد ابتدا
تاثير في امومية الولد لامه وقوله بابتدا تصرف المولى احترازا عن تصرف المولى في امومية الولد
١٧٨ بطريق الاقرار لان ذلك ليس بتصرف في امومية الولد ابتدا بل هو اخبار عن كونها ام الولد
وهو صحيح فيثبت به امومية الولد والطريق الاول هو الاصح كما اشار اليه الامام شمس الايمة
السرخسي رحمه الله فقد قال في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول لعبده هذا ابني فاقر
عليه لا يعتق والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشا العتق واما وجوب الضمان في
مسلة كتاب الدعوى فانه ايضا بهذا الطريق وهو الاقرار بالحرية لا باعتبار انشا التحرير فانه لو قال
عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه فكذلك اذا قال هو ابني لان موجب هذا القول عتقه من
حين ملكه فاي ضروره تدعو الى جعله تحريرا مبتدا وهو اخبار وقال الامام بدر الدين الكردري
رحمه الله ان قوله هذا ابني في الاكبر سنا منه صار مجازا لاثبات العتق من حين ملكه عن قوله هذا ابني
وقد زعم بعضهم ان قوله هذا ابني مجاز عن قوله عتق علي من حين ملكته او عن قوله هذا حر وليس كذلك
لان الحقيقه ممكنه هنا ولا يختلف احد في هذا وقد وقع الاختلاف في هذا ابني ان الحقيقه غير ممكنه فلا
يجعل غيرها مجازا عنها قال [redacted] رحمه الله وقد يتعذر الحقيقه والمجاز معا الى قوله هذا الدرر
الذي ابليناه اقول ـــــ قد يتعذر الحقيقه والمجاز معا اذا كان حكمها ممتنعا لان الكلام انما وضع
لمعناه وحكمه فيبطل اذا استحال حكمه وهو الحرمه ههنا او البنيه على ما قيل ومعناه وهو ثبوت
النسب واذا كان كذلك فلا تصح الاستعاره لان الاستعاره لاثبات حكم الحقيقه في محل المجاز
ليعمل المجاز في محل الحقيقه عمله كما ان القياس لاثبات حكم التصرف في محل الفرع فاذا امتنع حكم النص
استحال اثباته في الفرع فمثال المجاز من الحقيقه مثال القياس من النص ومن شرط صحه القياس
ثبوت الحكم في المنصوص عليه على وجه لا يتغير بالقياس فاذا تغير حكم النص به بطل القياس كذلك ههنا
اذا تعذر حكم القياس الحقيقه بالمجاز بطلت الاستعاره ومثال ما نحن فيه اذا قال الرجل

لامرانه هذه ابنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها لمثله او هي اكبر سنا منه ان الحرمه لا تقع بهذا
الكلام ابدا عندنا سوا كانت اكبر سنا من الزوج او اصغر سنه غير انه اذا دام الزوج على هذا اللفظ يفرق
القاضي بينهما لا باعتبار ان اللفظ يوجب الحرمه لانه لو كان يوجبها لكان لا يشترط الدوام كلفظ الرضاع
وغيره من المحرمات ولكنه لما دام على ذلك ولا يقربها صار ظالما في حقها حقها وصارت كالمعلقه لا ذات بعل
ولا مطلقه فرق القاضي بينهما دفعا للظلم ولان الامساك بالمعروف لما فات تعين التسريح بالاحسان
وقال الشافعي رحمه الله يقع به الحرمه وانما قلنا ان الحرمه لا تقع بهذا الكلام ابدا لان المراه اذا كانت اكبر
سنا من الزوج كانت الحقيقه متعذره باعتبار كبر سنها او باعتبار اشتهار النسب من غيره فان ذلك يمنع
ثبوت النسب منه حقيقه واذا كانت اصغر سنا منه كان اثبات الحقيقه لاجل المقر متعذرا مطلقا اي
في حق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا اما في حق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا اما
في حق من اشتهر منه نسبها فلان حكم الحقيقه وهو ثبوت النسب مستحق لمن اشتهر منه نسبها فلا يمكن
اثبات النسب من المقر لاستحقاق غيره اياه واما في حق المقر فتعذر ايضا في حكم التحريم ليرتفع نكاحها
بوقوع الطلاق عليها وكذا في حق اثبات النسب اما الاول فلان التحريم الثابت بهذا الكلام وهو
هذه ابنتي لو صح لكان بمعنى هذا النسب منافيا لملك النكاح لا محاله اذ حكم حكم الحقيقه الحرمة المؤبده وذلك
ينافي وجود النكاح واذا كان كذلك فلم يصلح التحريم حقا من حقوق ملك النكاح كالطلاق فانه حق
من حقوق ملك النكاح لكون الطلاق ملكا بالنكاح ولهذا كان الاعتاق حقا من حقوق الملك لكون الاعتاق
ملكا بالملك واذا لم يصلح التحريم حقا من حقوق ملك النكاح لم يصلح ان يجوز قوله هذه ابنتي مجازا عن
التحريم لان الشي لا يصير مجازا عما ينافيه لانه حينيذ يتغير حكم الحقيقه لان الحرمه الثابته بتفريق الزوج
تعتمد صحة النكاح ووجوده والحرمة الثابته بحكم الحقيقه منافيه للنكاح فتستحيل ان تثبت مرتبه على صحة
النكاح فتغير حكم الحقيقه فبطل المجاز وبطلت الحقيقه ايضا فلغا الكلام وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه
الله ان الحلية سمي اصلا عند ثبوت البنتيه وعند ضرورته قوله هذه ابنتي مجازا عن لازمه لا يمكن اثبات مثل
تلك الحرمه لان تلك حرمت الحليه المنافيه للنكاح والثابت بالمجاز الحرمه الطاريه الرافعة للنكاح فلا يثبت
بالمجاز ما هو الثابت بلازم الحقيقه عند ثبوتها فلم يصر مجازا عن الطلاق وكذلك التحريم الثابت بطريق المجاز
تعذر العمل به في الفصلين اي في فصل معروفه النسب الذي تولد مثلها لمثله وفي فصل المراه التي اكبر
سنا من المقر للعذر الذي بيناه اي اظهرناه وهو ان معنى الحقيقه مناف لملك النكاح الى اخره واما الثاني
فلانه لا يمكن اثبات النسب في حق المقر بنا على اقراره لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح لان النسب
امر باطن يثبت فيه ويؤيد ذلك ما اشار اليه في علم الفرايض بقوله ثم المقر لان الرجوع بالنسب
اذا اثبات المقر على اقراره فان تقييده بذلك دليل على انه اذا رجع عن اقراره بالنسب صح رجوعه

والشرع اي القاضي كذب هذا المقر ههنا لكون امراته معروفه النسب من غيره فقام تكذيب الشرع
المقر في ذلك الاقرار مقام رجوعه عن اقراره فيما يحتمل الرجوع اذ ثبوت النسب من الغير عند تكذيب القاضي
المقر عنه له الرجوع عن الاقرار وعند الرجوع عن الاقرار ينتفي الاقرار بالرجوع عنه فكذا ما بني عليه وهو
الحرمه فان قيل اذا لم يثبت موجب حقيقه كلامه وهو البنتية باعتبار تكذيب القاضي فلم لا يثبت لازمه لذلك
الحقيقه وهي الحرمة المؤبده كما ثبت لازم الحقيقه في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني وهو الحرية
عند ابي حنيفه رحمه الله وكما قالوا في الاصغر سنا منه اذا اشتهر نسبه من الغير وقال له هذا ابني فانه لا يثبت
نسبه منه بسبب اشتهار نسبه من الغير ويثبت لازمه وهو الحريه قلنا لا وجه لذلك لان في ثبوت
الحرمه المؤبده اقرارا بها على المراه لا على نفسه لان ملك الحل واقع عليها ولو اثبتنا لازم حكم الاقرار ههنا
لكان هوا واقعا عليها لان العين هي التي تتصف بالحرمه وهو مكذب شرعا في اقراره على غيره وذلك لان
179 للحره مالكه على نفسها فلا يصح اقرار المعتق الغير عليها بخلاف العبد فانه ليس بمستبد بنفسه وهو في حق الملك
بمنزله الجمادات المملوكه والاقرار ببطلان الملك فيه اقرار على نفسه فصح ولان قوله هذا ابني ههنا قايم مقام
قوله عتق علي من حين ملكته فكان هذا اقرارا منه بالعتق والرجوع عن العتق لا يصح وان كان يصح رجوعه
عن الاقرار بالنسب فلا ينتفي عتق العبد المذكور وتنتفي حرمة المراه لما مر ولان الفرقه الصادره
من جانب الزوج انما تثبت شرعا بالطلاق او بالمستعار عن الطلاق الذي يعمل عمل الطلاق والطلاق
يستدعي سابقه النكاح والبنتيه مانعه للنكاح فكيف تكون البنتية موجبة لما يثبت بالنكاح وهو
الفرقه الصادره من جانب الزوج بنا على صحه النكاح يوضحه ان المجاز يغير حكم الحقيقه وحكم الحقيقه ههنا انتفا
المحليه والحرمه الثابته التي لا تنكشف اصلا ومثل هذه الحرمه لا تثبت في محل المجاز لو كان هو مجازا عن الطلاق ولو كان
هو مجازا عن الطلاق مع ذلك كان فيه تغيير حكم الحقيقه بالمجاز والمجاز للتغيير في اللفظ لا في الحكم بخلاف قوله هذا
ابني فانه يعمل شل عمله في محل حقيقته وهو عتقه من حين ملكه لانتفا الملك من الاصل فكذا يعمل في محل المجاز
بالعتق من حين ملك فاتحد الحكم ولم يتغير فلذا صح ولم يلغ والحاصل ان انواع الحقيقه والمجاز لا تخلو عن اقسام
وهي انه اما ان تتعذر الحقيقه والمجاز معا كما مر من مسله الكتاب او لا تتعذر الحقيقه والمجاز كقوله صلى الله عليه وسلم
المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا فان المراد منه حقيقه التعاقد ما داما متعاقدين بان قال احدهما بعت ولم
يقل الاخر اشتريت او المراد منه المجاز كما قال الشافعي رحمه الله ان اسم المتعاقدين عليهما باسم ما كان او تتعذر الحقيقه
دون المجاز كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة العتاق وكما تكون الحقيقه غير معقوله
المعنى كبعض اسما الاعلام قال ــــ رحمه الله ومن حكم هذا الباب الى اخر الباب اقول ــــ من حكم باب الحقيقه
والمجاز ان الكلام اذا كان له حقيقه مستعمله ومتعارف اي كثير استعماله في عرف الناس بالنسبه الى استعمال
الحقيقه فتعارض على هذا ضربا ترجيح ترجيح الحقيقه باعتبار الاصاله وترجيح المجاز باعتبار غلبه استعماله وعمومه

لانه يتناول للحقيقه والمجاز وكل منهما جهه في الترجيح فذهب ابو حنيفه رحمه الله الى ترجيح الحقيقة
المستعملة وذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ترجيح المجاز المتعارف وهذا الاختلاف يرجع الى ما سبق من
الاصل وهو ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم لان الحكم هو المقصود من وضع الكلام وللمجاز
رجحان في الحكم على الحقيقة لان الحكم ينطلق على الحقيقه والمجاز فصار هو مشتملا على حكم الحقيقه من غير عكس
فكان حمل الكلام على المجاز المتعارف اولى وذلك لان بواسطه علمه الاستعمال ينصرف مطلق الكلام الى ما
هو المتعارف عند الناس وان لم يكن اصلا كمن حلف لا ياكل راسا لا ينصرف يمينه الى راس العصفور واشباله
بالاتفاق وان كان رأسا حقيقة بل ينصرف الى ما هو المتعارف وهو راس الغنم والبقر او الغنم خاصة على حسب
ما اختلفوا ابتغاء العرف وعند ابي حنيفه ان المجاز خلف عن الحقيقه في حق التكلم لا في حق الحكم لان للحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ اجماعا فاعتبر رحمه الله الرجحان في التكلم لا في الحكم مقصودا فصارت للحقيقه بالاعتبار
اولى مثال ما نحن فيه اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطه ان الحلف يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفه رحمه
الله لما قلنا ان الحقيقه المستعملة اولى عنده وحقيقه الحنطه حقيقه مستعمله فانها توكل قضما وتغلى وتقلى
فتوكل وعندهما يقع الحلف على مضمون الحنطة فيحنث باكل الحنطة ايضا بناء على عموم المجاز وهذا المجاز متعارف
فانه يقال اهل بلده كذا ياكلون الحنطه والمراد ما في باطن الحنطة لكن هذا الاختلاف فيما اذا لم يكن له نية
اما اذا نوى ان ياكل الحنطة حبا كما هي فاكل من خبزها لا يحنث بالاتفاق كذا في المبسوط واما اذا اطلق ولم يرد
شيئا ثم اكل الحنطه قضما بعد الحلف هل يحنث عندهما ذكر في الهدايه انه يحنث عندهما هو الصحيح بعموم المجاز
وذكر في الجامع الصغير للصدر الشهيد رحمه الله وعلى قولهما اذا اكل عين الحنطة هل يحنث في كتاب الايمان دليل
على انه لا يحنث لانه قال اليمين يقع على ما يصنع الناس منه وفي الجامع الصغير دليل على انه يحنث لانه قال واذا
اكل من خبزها يحنث ايضا وقوله ايضا دليل على انه اذا اكل من عينها يحنث وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات
يقع الحلف على الكرع خاصه عند ابي حنيفه رحمه الله وهو ان يضع فمه على الفرات ويشرب منه بغير واسطة
لان حقيقه الشرب من الشي هو الكرع اذا كلمه من هنا لابتداء الغاية وذلك يقتضي ان يكون ابتداء شربه
من الفرات وهذه الحقيقه مستعمله فانه روي ان النبي عليه السلام قال لقوم نزل عندهم هل عندكم
ما بات في الشن والا كرعنا في الوادي كرعا وهو عاده اهل البوادي والقرى وعندهما يقع الحلف على
شرب مائها وان الفراه وينسب هو الى الفرات وهو ما ذكر وهو المجاوره والنسبه لا ينقطع
بالاواني لان الاواني دون النهر في اسالة الماء لكونها محتمله الا نكسار دون النهر هذا اذا قلنا ان المراد
من النهر هو الصغير منه لان الصغير منه لا يقطع نسبه الماء الى الفرات فيحنث لشرب ما يجري فيه من
الفرات واما اذا كان المراد من النهر فلا تنافي ما مر من التقرير لان النهر الكبير قاطع النسبه ما يجري
فيه من ماء الفرات الى الفرات فبيانه على هذا ان يقال لما كانت الاواني دون النهر الكبير في الاسالة

والنهر

والنهر الكبير قاطع للنسبه كانت الاواني غير قاطعه للنسبة لكونها دون النهر في قطع النسبة فلا يحنث هي به
كذا ذكر مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وذكر في شرح الجامع الكبير نص محمد رحمه الله على انه لا يحنث اذا شرب
من نهر ياخذ من الفرات وذلك لان ماء الفرات اذا جرى في نهر اخر يضاف فعل الشرب الى ذلك النهر لان الشرب
من الفرات انما يكون من الفرات اذا كان الفرات ظرفا للماء الجاري وهذا الماء جار في نهر لا يسمى فراتا وانما قيد المصنف
رحمه صوره المسله بقوله اذا حلف لا يشرب من الفرات لانه اذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فشرب من نهر
ياخذ من الفرات كرعا او في اناء حنث في قولهم لانه عقد يمينه ههنا على ماء الفرات وهذا الماء ماء الفرات وان تحول
الى نهر اخر بخلاف الاول فان هناك عقد اليمين على المحل وهو الفرات ثم تفرع من الاصل السابق وهو
ان المجاز خلف في الحكم او في التكلم لكلا المذهبين فروع منها ان الرجل اذا قطع كف رجل من المفصل وفيها
اصبع واحد ففيه عشر الديه وان كان فيها اصبعين فالخمس ولا شي في الكف عند ابي حنيفه رحمه الله
لان الاصبع اصل وان قل فيستتبع غيره وان جل وعندهما العبره لكثره الارش اذا ارش
الاصبع والكف اكثر فيستتبع الاقل ومنها ان القسامه على اهل الخطة وان بقي واحد منهم (١٨٠)
دون المشترين عنده لما ان اهل الخطه اصيل والمشتري دخيل ومنها ان الجمعة تجوز بالخطبة
القصيرة عنده لكونها خطبه حقيقه وهي حقيقه مستعمله وهي ما يطلق عليه اسم الذكر وعندهما
لا تجوز الا بالمتعارف منها وهو الذكر الطويل ومنها ان الصلاه تجوز بايه قصيرة عنده لكونها
قرانا حقيقة ولا تجوز عندهما اعتبارا للمتعارف وهو الايه الطويله او ثلاث ايات قصار ومنها
ان من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكن فيها يبقى ساكنا عنده وان بقي وتد فيها لان السكنى
كانت اصلا فتبقى اصالتها كما كانت ببقاء شي له وان قل وعلى هذا بقاء وقت الظهر عند تعارض دليل الخروج
وبقاء العصر عند تعارض دليل العصر وبقاء دار الاسلام عند تعارض دليل دار الحرب اعتبارا
للاصاله قال رحمه الله باب جملة ما تترك به الحقيقه الى قوله وهذا ثابت
بدلاله العادة لا غير اقول لما ذكر رحمه الله احكام الحقيقه والمجاز وكيفية العمل بهما شرع في
ذكر ما تترك به الحقيقه من غير معارضه لفظ اجزائها شامل دلاله الاستعمال وكثرته ودلاله اللفظ
في نفسه وسياق الكلام ودلاله معنى يرجع الى المتكلم ودلاله محل الكلام فان هذا المجموع ليس
بلفظ معارض للفظ الحقيقه وهذه خمسه انواع ووجه الانحصار فيها ان الموجب لترك الحقيقه اما
ان يكون امرا عاما او خاصا فان كان عاما فهو دلاله الاستعمال والعادة وان كان خاصا فلا يخلو
اما ان يكون في المفرد او في المركب فان كان في المفرد فهو دلاله اللفظ في نفسه وان كان في المركب
فلا يخلو اما ان يكون لمعنى راجع الى الكلام او لا فان كان فهو دلاله سياق النظم وان لم يكن فلا يخلو
اما ان يكون لمعنى راجع الى المتكلم او الى غيره فالاول دلاله ترجع الى المتكلم والثاني دلاله غير ترجع

الى المتكلم والثاني دلالة في محل الكلام اما النوع الاول فمثل الصلاة فانها اسم للدعاء حقيقة قال
وصلى على دنها وارتسم اي دعا بالبركة وختم ثم سمي بها عبادة معلومة مشروعة باركانها مجازاً لما ان الصلاة
شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلاة لذكري فيه دليل على ان الصلاة شرعت للذكر وكل دعاء لغة فكان في
الصلاة الشرعية معنى الصلاة اللغوية وهي الدعاء تحقيقاً او تقديراً وكالحج فانه في اللغة عبارة عن القصد
ثم صار هو اسما لعبادة معلومة وهي زيارة البقاع المشرفة المعلومة واداء افعال مخصوصة فيها
في زمان مخصوص مجازاً لما ان بتلك العبادة وهي الحج من قوة العزيمة والقصد للزيارة بقطع المسافة وكذلك
نظائر هذه العبادة وهي الحج من العمرة والزكوة والصوم فان العمرة في اصل اللغة هي الزيارة يقال اعتمر
فلان فلانا اذا زاره ثم صارت في الشرع اسما لزيارة مخصوصة وهي زيارة البيت والسعي بين الصفا
والمروة مع الاحرام والزكوة في اللغة عبارة عن النماء والتطهير ثم صارت في الشرع عبارة عن ايتاء طائفة من
المال الى الفقير على وجه مخصوص والصوم في اللغة هو مطلق الامساك ثم صار في الشرع عبارة
عن امساك مخصوص من شخص مخصوص في زمان مخصوص حتى صارت الحقيقة اللغوية في جميع ما ذكرناه
مهجورة وانما صار هذا النوع وهو دلالة الاستعمال والعادة دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
موضوع للافهام والمطلوب منه ما يسبق الى اوهام الناس لاستعمالهم وحاجتهم فاذا تعارف الناس
استعماله لشيء اخر بطريق المجاز صار ذلك المجاز باستعمالهم كالحقيقة وما سواه كالمهجور لانعدام
العرف لا يتناوله الكلام الا بقرينة ولهذا كان اسم الدراهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد لوجود
العرف الظاهر في التعامل ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به في ذلك الموضع ومثال
هذا النوع ما قاله علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر صلاة او حجا يلزمه العبادة المخصوصة من غير نية لكون
مطلق اللفظ ينصرف اليها في عرف الشرع واذا قال لله علي المشي الى بيت الله لم يلزمه شيء في القياس
لانه انما يجب بالنذر ما يكون من جنسه واجبا شرعا والمشي الى بيت الله تعالى ليس بواجب شرعا ولانه
لا يلزمه غير ما التزم وهو المشي فلان لا يلزمه شيء اخر وهو الحج او العمرة اولى وفي الاستحسان
يلزمه حج او عمرة كذا روي عن علي رضي الله عنه ولان في عرف الناس يذكر هذا اللفظ بمعنى التزام
الحج او العمرة في النذر وفي الايمان فتغير العرف فجعل هذا عبارة عن التزام حجة او عمرة مجازا وهو
مخير بينهما لان النسكين المتعلقين بالبيت لا يتوسل الى ادائهما الا بالاحرام وبالذهاب الى ذلك الموضع
ثم يتخير ان شاء مشى وان شاء ركب واراق دما واذا قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة
ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف وهو التصدق بالثوب للاستعمال عرفا في ذلك واللفظ حقيقة
في غير ذلك كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقيل ضرب الثوب على حطيم الكعبة
عبارة عن اهداء الثوب الى مكة ومثال ذلك النوع كثير من ذلك ما قالوا لله علي ان اذبح الهدي

الكافي شرح البزدوي

يجب عليه ذبح الهدي في الحرم ومن ذلك ما لو قال ان انحر ولدي او اضحي بولدي يلزمه ذبح شاة في قول ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله استحسانا وقالوا فيمن حلف لا ياكل راسا ولا نية له ان الحلف يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما
اختلفوا فيه وهو ان عند ابي حنيفة رحمه الله يقع على راس البقر والغنم وعندهما على راس الغنم خاصة اعتبارا
للعرف وان كان اسم الراس يتناول كل راس بطريق الحقيقة لكنه يسقط غير المتعارف كروس العصافير
وهو حقيقة اي وذلك الغير حقيقة وكذلك قالوا لو حلف لا ياكل بيضا ان الحلف يختص ببيض الاوز والدجاج
خاصة استحسانا لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك
الاوزة والاوز البط ويجمع بالواو والنون اوزون ولو حلف لا ياكل طبيخا ارشوا ان الحلف يقع
على اللحم خاصة للعرف وقوله وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز جواب اشكال يرد على قوله وقالوا
فيمن حلف لا ياكل راسا انه يقع على المتعارف وكذلك لو حلف لا ياكل بيضا الى اخره فانه لما اورد هذه
الاشياء مثالا للكلام الذي ترك حقيقته بدلالة الاستعمال والعادة قيل له كيف يكون هذا الذي
ذكرته من قبيل ترك الحقيقة في الكلام فان حقيقته مرادة اذ راس الغنم حقيقة فانه يحنث باكله
في يمينه لا ياكل راسا بالاتفاق وكذا بيض الاوز والدجاج حقيقة وقد اريد هو في يمينه لا ياكل بيضا (١٨١)
فكيف تكون هذه الصورة من قبيل ترك الحقيقة فاجاب عن ذلك بانه كذلك الا انه يشبه المجاز من
حيث ان حقيقة العموم هي ان يراد عمومه ولما لم يجر العام على عمومه تركت حقيقته فكان مجازا ولما
اريد به بعض تلك الحقيقة كان حقيقة فلذلك قلنا كل عام سقط بعضه بطريق الخصوص كان حقيقة
شبيها بالمجاز على ما سبق في العام اذا خص منه بعضه وهذا النوع الذي يترك به الحقيقة ثابت بدلالة الاستعمال
والعادة لا غير ذلك والفرق بين الاستعمال والعادة ان العادة مشتقة من العود فتدل هي على التكرار في الفعل
بخلاف الاستعمال فانه لا يدل على التكرار في الفعل قال ــــ رحمه الله واما الثابت بدلالة
اللفظ في نفسه الى قوله وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة اقول ــــ النوع الثاني من الانواع
السابقة هو الثابت بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما ان الحلف لا يقع على لحم السمك وان كان
هو لحما في الحقيقة لكنه ناقص فخرج عن مطلق الاسم بدلالة لفظ اللحم وبيان ذلك ان اللحم اسم لما يتولد من الدم
ويتكامل اذ ماخذ اشتقاقه يدل على القوة والشدة فان العرب تقول للحرب اذا اشتد والتحمت الجراحة
اذا قويت واشتدت لحمة الثوب بضم اللام وفتحها والملحمة وهي الحرب والوقعة العظيمة بالقتل فان فيها
شدة واظهار قوة قال صلى الله عليه وسلم انا نبي الملحمة وفي اللحم من القوة والشدة ما فيه فانه يتقوى
ويتكامل بحرارة الدم فما لا دم له قاصر من جهة لحم السمك فان فيه نوع قصور ورخاوة باعتبار انه لا دم
له حقيقة لسكونه في الماء والدموي لا يسكن الماء اذ لو سكنه لخنقه ولان السمك يحل بغير ذكوة ولو كان
فيه دم لما حل بغيرها كسائر الدمويات اذ الذكوة شرعت لازالة الدماء المسفوحة واذا كان كذلك كان

بالاضافه فخرج حينئذ عن مطلق
قرينه فانه يقال لحم السمك بالاضافه فخرج حينئذ عن مطلق
كونه قاصرا في معنى اللحميه ولهذا لا يذكر الا بقرينه
لفظ اللحم لقصوره بدلاله لفظ اللحم كصلاه الجنازه فانها لما كانت قاصرة لا يتناولها مطلق اسم الصلاة ولا
تذكر الا بقرينه الاضافه فان قيل ان الحالف اذا اكل لحم الانسان او لحم الخنزير يحنث في يمينه مع انه لا يذكر
الا بقرينه وكذا يقال لحم الشاة ولحم البقر كما يقال لحم السمك قلنا ذكر القرينه وهي اضافه اللحم الى الانسان الى م
والخنزير ليس لنقصان معنى اللحميه فيهما لان لحمهما مختلط بالدم متقو بقوته وحرارته فكان كاملا في اللحميه
لكنه حرام اكله فكان مغايرا للحلال بوصف الحرمه فاضيف الى الانسان والخنزير ليتميز بالاضافة عن الحلال
فكانت الاضافه لتعريف كونه حراما لا للقصور والنقصان وذلك لان الاضافه على نوعين اضافة تعريف
كما في صلاه الظهر وماء البحر واضافه تقييد كما في صلاه الجنازه وماء الباقلي واضافه لحم الادمي والشاه والخنزير
من قبيل اضافه التعريف لانه يقع عليه مطلق اسم اللحم ولحم السمك من قبيل اضافه التقييد لان قصورا لما هيه في العاف
قيده فلا يقع عليه مطلق اسم اللحم وعلى هذا قلنا في قول الرجل كل مملوك لي حر انه لا يتناول المكاتب بدون النيه
لانه تلفظ بمطلق المملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وبين كونه مملوكا فانه مملوك رقبة مالك يدا وتصرفا
فلا يكون مملوكا من هذا الوجه ولهذا لم يجز وطي المكاتبة لمولاها ولو نكح المكاتب بنت مولاه لم يفسد نكاحها بموت وطي
المولى لانها لم تملكه بالارث اذ المكاتب لا يملك بالارث كما لا يملك بسائر اسباب الملك ولهذا لم ينفذ عتقه باعتاق
احد الورثه واما اذا اعتقوه جميعا فانه يصير ابرا عن بدل الكتابة لانه حقهم فلهذا عتق ولانه صرح المولى
بالاضافه الى نفسه بقوله كل مملوك لي والمكاتب مضاف الى المولى من وجه دون وجه فلا يتناوله مطلق اسم
المملوك بدون النيه ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة في قوله او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوقه
والرق في المكاتب كامل لم ينتقص بعقد الكتابه بدليل احتماله الفسخ واشتراط الملك بعد رد بعجز به
التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتادى به الكفاره بخلاف المدبر وام الولد لانهما لم يدخلا تحت قوله تعالى
فتحرير رقبة فلم يجز اعتاقهما عن الكفارة ولكن دخلا تحت قوله كل مملوك لي حر لانعكاس العلة وهو نقصان
الرق فيهما بدليل انهما لم يقبلا الفسخ وكمال الملك فيهما بدليل انه يجوز للمولى وطي المدبره وام الولد وكذا قوله
كل امراة لي طالق لا يتناول المبتوته من غير نيه وان كانت في العده لما قلنا ان القاصره تخرج عن المطلق بدلالة
اللفظ وذلك لان الملفوظ هو مطلق المراة والمبتوته قاصره في معنى الزوجيه لزوال اصل ملك النكاح وان بقي
في بعض احكامه فخرجت عن مطلق المراة بدلاله اللفظ فصار لفظ كل مملوك وكل امراة مخصوصا لخروج بعض
افراده والمخصوص شبه بالمجاز لان الحقيقه في العام اجراوه على عمومه وكونه مخصوصا مجاز فكانت الحقيقه فيه
متروكة حينئذ فكان من قبيل ما تركت حقيقته بدلاله اللفظ في نفسه هذا الذي مر ذكره هو ما كان اسما
يدل على كمال صفه في مسماه لغة ولبعض افراده نوع قصور في تلك الصفه فهو عند الاطلاق لا يتناول
ذلك الفرد القاصر لقصوره ثم من هذا القسم وهو ما يترك الحقيقه بدلاله اللفظ في نفسه على عكس ما مر

وهوما

182
وهو ما كان اسما يدل على القصور والتبعية في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فان ذلك
الاسم عند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وذلك كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رطبا او رمانا لم
يحنث عند ابي حنيفه رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لان اسم الفاكهة مطلق فتناول الكامل
منه وقال ابو حنيفه رحمه الله الفاكهة اسم للتوابع فلا يتناول ما هو اصل من وجه وذلك لان اسم الفاكهة ماخوذ
من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي ناعمين كذا في الصحاح والتنعم امر زايد على ما يقع به
قوام البدن الا يسمى تنعما عرفا فان كل الناس سواء فيما يتناول ما يقع به قوام البدن واختص بعض الناس
بالتنعم وباسم المتنعم فصار التنعم تابعا لما يقع به قوام البدن وفي الرطب والعنب والرمان معنى
التبعيه قاصرا لما فيها من جهة الاصاله والكمال والزيادة على الكمال نقصان اما الرطب والعنب
فانهما يصلحان للغذاء وقد يقوم بهما قوام البدن واما الرمان فلانه قد يقع به قوام البدن لما فيه من معنى
الادويه المصلحة للبدن المزيلة للسقم ولهذا لو حلف لا يتغدى حنث باكل الرطب والعنب ولو حلف
لا يتداوى حنث باكل الرمان واذا كان كذلك كان الامر الزايد في تلك الاشياء الثلاثه وهي الرطب
والعنب والرمان وصفا زايدا واسم الفاكهة ناقص مقيد في المعنى اي مقيد بنقصانه في المعنى
لكونه تابعا لا يقع به الغذاء فلا يتناول الكامل وهو العنب واخواته فان قيل لم لا يجعل الزايد في حق
الناقص بمنزله الطرار في حق السارق حيث تناوله النص بطريق الدلالة قلنا الزيادة في فصل
الطرار من جنس معنى النص اذ معنى السرقة فيه موجود مع زيادة حذاقة فكانت الزيادة مكملة
لمعنى السرقة فيتناوله مطلق اسم السارق كاسم الكاتب يقع على من تخلط في كتابة وعلى من انتهى في علم
الكتابة لان الزايد والناقص من جنس واحد واما الذي يقع به القوام من الطعام والزيادة فيه لمعنى
الاصالة في الغذاء فلا تكون الزيادة مكملة لمعنى التفكه بل باعتبار هذا المعنى صار شيئا اخر فلا يتناوله
اسم الفاكهة يوضحه ان التفكه لما كان عبارة عن التلذذ والتنعم والنعم يقتضي سبق المقصود الذي
يحصل به قوام النفس اذ لا يستلذ من احد اللذة وهو عريان بخلاف الطرار مع السارق فان
الزايد هناك بعد الناقص في الفاكهة الناقص الذي هو التلذذ بعد الزايد في معنى الغذاء
فكانا في طرفي نقيض وهذا اذا لم ينو الكامل فاما اذا نواه يحنث بالاجماع كذا في الايضاح لان
فيه تشديدا عليه وكذلك طريقه ابي حنيفه رحمه الله فيمن حلف لا ياكل اداما ان الادام يقع عنده
على ما يتبع الخبز وهو ما لا يوكل وحده ويصطبغ به الخبز كالخل واللبن والملح لان الادام اسم
لما يوكل تبعا لا متبوعا فلا يتناول ما هو اصل من وجه ويتاتى اكله مقصودا وهو الجبن واللحم
والجبن والبيض الا ان ينوي ذلك فتعمل نيته حينئذ لما فيه من التشديد كذا في المبسوط وعند ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث في ذلك الحلف وهو الحلف على الادام بما هو كامل كاللحم والجبن

وهو الغذاء اذ الغذاء الذي يحصل به قوام البدن

عندهما في المسئلة الاولى وهي الحلف على الفاكهة باكل الكامل وهو الرطب والعنب والرمان وعن ابي يوسف
رحمه الله روايتان في ذلك في رواية هو مع ابي حنيفة رحمه الله وفي رواية مع محمد رحمه الله وهي رواية الامالي
ووجه هذه الرواية ان الادام من المواءمة وهي الموافقة فكل ما يوكل مع الخبز فهو موافق له كاللحم والبيض
والعنب والبطيخ ليسا بادام على الصحيح لانهما على الانفراد بخلاف الملح فانه لا يوكل بانفراده عادة وكذا يوكلان
الخل واللبن لا يوكلان بانفرادهما بل يشربان وذلك شرب لا اكل قال ـــــــ رحمه الله واما الثالث
بسياق النظم الى قوله بدلالة سياق نظمه اقول ـــــــ النوع الثالث من الانواع الخمسة التي بها يترك
الحقيقة هو الثابت لسياق اللفظ اي بما تاخر عنه مثل قوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر انا
اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة الامر بالكفر والتخيير بين الايمان والكفر تركت بقوله تعالى اعتدنا
للظالمين نارا اذ بسياقه يتبين ان المراد من الاية الانكار والزجر والتوبيخ دون الامر والتخيير لان
الامر للايجاب عند الاكثر وللندب او للاباحة عند البعض والكفر بالله تعالى غير واجب ولا مندوب
ولا مباح وانما هو حرام محض في جميع الاحوال بحيث لا تنكشف حرمته اصلا ولهذا اوجب العقوبة
على مرتكبه وذلك اي ايجاب العقوبة دليل على ترك حقيقة الامر والتخيير يقتضي ان يكون المخير مادونا فيما خير فيه
غير ملوم ولا مستوجب للعقوبة وحيث رتبت العقوبة على الكفر عقيب التخيير علم ان حقيقة التخيير
غير مرادة واذا كان كذلك حمل الامر المذكور في الاية على الانكار والتوبيخ بطريق المجاز ومجوزه هو
ان محل الامر والنهي والانكار والتوبيخ واحد وهو المكلف ويجوز اطلاق احد الضدين وارادة الاخر
للملازمة بينهما في المعاقبة كذا افاد مولانا العلامة شمس الايمة الكردري رحمه الله حين سئل عن مجوز المجاز
في هذا المحل وبيان ذلك ان الانكار والتوبيخ ضد الامر لان الامر شرع للمامور به وفتح له والانكار
والتوبيخ اذهاب له واعدام فكانا ضدي الامر وبين الضدين ملازمة من حيث ان خلو المحل عنهما وتعاقبهما
لا يجوز فكانا مثلا زمين او لانه يلزم عند ترك المامور به ما يوجب الانكار والتوبيخ فكان الذي
يوجب الانكار والتوبيخ بمنزلة موجب موجب المامور به فيجوز ارادته عند دلالة الدليل عليه
ثم في الاية المذكورة تقييد السياق بالسباق والسياق بالسباق وذلك ان قوله تعالى انا اعتدنا
للظالمين نارا يقتضي حقيقة عموم الظلم وليست هي بمرادة فان من ارتكب صغيرة لا يستحق
ذلك الوعيد مع انه ظالم فكانت حقيقة العموم غير مرادة وانما المراد من الظالمين الكافرون
بدلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا فانا نرى الكافرين يقتلون المومنين
ويأسرونهم وذلك سبيل منهم على المومنين اي على جملة المومنين سبيلا وقد سئل ابن عباس رضي
الله عنهما عن هذه الاية فقال اذا سئلتم او شككتم في حرف او اية فتاملوا ما قبله او ما بعده الا تراه
قال فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله اي ذلك اليوم فاستدل على ذلك بسياق النظم

فقال

يوكلان

وقال الزجاج معناه عندنا والله اعلم سبيلا في الحجة الا ترى يقول الله تعالى حجتهم داحضة اي باطلة عند ربهم
وروي عن الحسن بن الفضل انه قال لن يجعل الله للكافرين اي لجملة الكافرين اي على جملة المومنين سبيلا ومثال
هذا النوع من الفروع ما قاله محمد رحمه الله في السير الكبير في حربي اذا استامن مسلما فقال له المسلم انت امن
كان ذلك ستعلم ما تلقى لم يكن امنا اذ صار الكلام للتهديد والتوبيخ بدلالة سياقه ولو قال مسلم
لحربي محصور انزل فنزل كان ذلك امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا فنزل لم يكن ذلك امانا وكان فيئا ولو قال
لرجل طلق امراتي ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن ذلك توكيلا بدلالة
سياق النظم ولو قال رجل لاخر لي عليك الف درهم فقال هو لك علي الف درهم ما ابعدك لم يكن ذلك الكلام
اقرارا منه وصار للتوبيخ بدلالة سياق لفظه قال ـــــــ رحمه الله واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم
الى قوله ومثاله كثير اقول ـــــــ النوع الرابع من الانواع المذكورة هو ما ثبت بدلالة من جهة المتكلم
مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك فانه لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصية والكفر
(١٨٣) حمل الامر المذكور على لازمه او سببه وهو امكان الفعل واقداره عليه لان الامر الموجب يقتضي امكان الفعل
واقداره عليه اذ تكليف ما ليس في الوسع محال فكان من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم او ذكر السبب وارادة
المسبب والمراد بالقدرة هنا سلامة الالات والاسباب فان قيل ما الفرق بين قوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم وهو صيغة امر بالمعصية والكفر وبين قوله تعالى ومن شاء فليكفر فانه ايضا صيغة امر بالكفر وقد جعل الاول
من قبيل ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم قلنا كل ما كان ترك الحقيقة فيه من قبل المتكلم لم يذكر فيه سياق يدل على ترك
الحقيقة وكل ما كان ترك الحقيقة فيه لسياق النظم كان في سياقه لا محالة شي مذكور يدل على ترك الحقيقة والاول
وان اتفق هذان الموضعان في وصف واحد الا ترى انه الحق في سياق قوله تعالى فليكفر ما يدل على حقيقة
الامر وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وان كان يعلم ذلك ايضا من قبل المتكلم ولكن المنظور
اليه السياق بخلاف قوله تعالى واستفزز لانه ليس في سياقه ما يدل على ترك حقيقة الامر بل الدليل
فيه من قبل المتكلم ومن هذا النوع قول القائل اللهم اغفر لي فانه يعلم منه انه سوال لا امر بدلالة معنى
يرجع الى المتكلم وهو ان العبد محتاج الى نعمة مولاه فلا يطلب النعمة منه الزاما وانما يساله ذلك سوالا
ومثال هذا النوع من الفروع اذا قال رجل لغيره تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى الغدا الذي
انت دعوتني اليه فاذا رجع الحالف الى بيته فتغدى لم يحنث وكذلك امراة قامت لتخرج من البيت فقال
لها زوجها ان خرجت فانت طالق ان الحلف يقع على الفور لما ذكرنا من دلالة معنى يرجع الى المتكلم لان قصده للزجر
من التي عاطفته وحملته على اليمين فانحصرت بها فكانه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت طالق حتى لو رجعت
وقعدت ثم خرجت لا تطلق وتسمى هذه يمين الفور من فارت القدر فورا وفورانا اذا غلت فاستعير
للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث على شي من طاحتها فقيل خرج من فوره كما يقال خرج من

لانه الطلب يتعلق بالغدا فاذا خرج الكلام مخرج الجواب يتضمن اعادة ما في السوال والسوال كان عن الغدا المدعو

من ساعته ولم يقدر في الكتاب وقت الفور وكذا لم يقدره في المبسوط وفي الهداية اشار الى ما ينقطع الفور وان
قل حيث قال ولو ارادت الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وتفرد ابو حنيفة
رحمه الله باظهار يمين الفور ولم يسبقه احد في تلك وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين نوعان موبده مثل والله ولا افعل
كذا وموقته مثل لا افعل كذا اليوم فخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو ما يكون مطلقا من حيث اللفظ موقتا من حيث
المعنى ومثال هذا النوع هو الثابت بدلالة من قبل المتكلم كثير من ذلك اذا قالت المراة لزوجها انك تغتسل
الليلة في هذه الدار من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل فيها في غير تلك الليلة من الجنابة
او في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث لما سبق بيانه قال رحمه الله واما الثابت بمحل الكلام الى
قوله لان المحل يحتمله اقول النوع الخامس من الانواع السابقة هو الثابت بدلالة محل الكلام مثل بدلالة النظم
قوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير فان حقيقتها العموم اذ الاستوا مذكور فيه لغة لكون ذكر الفعل
ذكرا للمصدر المنكر لدلالة الفعل على الحدث والزمان والمصدر حدث واما المنكر فلانه الاصل
والتعريف عارض والاصل عدم العارض والنكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن عمومه سقط لان
محل الكلام وهو المخبر عنه بعدم الاستوا لا يحتمل العموم لقيام المساواة بوجوه كثيرة بين الاعمى والبصير
من الوجودية والانسانية والرجولية وغيرها فوجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير
في البصر وذلك ظاهر معلوم فلذلك لم يذكر في الاية اذ المقدمات الظاهرة لا يستحسن ذكرها وقيل العمى
والبصير والله اعلم مجازا عن عمى القلب وبصر البصيرة اي ذو البصيرة لا يساوي من عمى قلبه كقوله
تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اي هل يستوي العالمون العاملون والجاهلون وعلل
بعضهم في انتفا عموم الاية وسقوطه بان المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل
الوجوه او من بعض الوجوه والاعم لا يشعر بالاخص وبانها لو افادت العموم لما صدقت اذ لا بد من نوع
مساواة وادنى شي سواهما عنها واذا كان كذلك كانت الاية من قبيل ما تركت حقيقته بدلالة محل الكلام لا بدلالة
سياق النظم لان حقيقته العموم انما تركت هنا لكون المحل لا يقبل العموم كما مر تقريره بخلاف ما تركت حقيقته
بدلالة سياق النظم فان العمل بحقيقته قد يكون ممكنا وانما تركت بدلالة سياق النظم كان قوله انت امن حقيقته
ثبوت الامان وهو ممكن الحمل على حقيقته لكن لما قرنه بقوله ستعلم ما تلقى تركت حقيقته بهذه الدلالة بخلاف
ما نحن فيه فانه لم يمكن العمل بحقيقة العموم قبل الرجوع الى سياقه واما قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار
واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفايزون فان العموم لما انتفى بدلالة محل الكلام ولم يكن بد من صرفه
الى خاص صرف الى الخاص الذي دل عليه سياق النظم وهذه الذي ذكرناه من سقوط عموم الاية هو مذهب
اصحابنا ومن تابعهم رحمهم الله وذهب غيرهم من الاصوليين الى ان نفي المساواة في مثل ما ذكر يقتضي العموم
فيما لا يكون ضروريا وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم في مثل زيد كعمرو لان المحل لا يقبل العموم

لقيام

لقيام المغايرة من وجوه كثيرة ولهذا قلنا فيما روي عن عايشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا
انه ليس بين السارق من الاموات والسارق من الاحيا تسوية من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل التسوية
على حكم خاص وهو الاثم لا على المعنى الموجب للقطع لعدم المساواة في ذلك ولهذا قلنا فيما روي عن عايشة
اذا حلف الرجل لا يبيع فباع حرا لا يحنث بدلالة محل الكلام لان محل البيع غير قابلة للبيع والحر لا يقبله
الا ان يقبل المحل العموم كقول علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا
واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل وهو الدما والاموال تحتمل العموم حتى يقتل المسلم بالذمي
ويضمن المسلم خمر الذمي قال رحمه الله ومن هذا الباب قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات الى قوله وساير الاسما المشتركة اقول وهذا النوع وهو ما تركت حقيقته بدلالة محل الكلام
قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فانه
سقطت حقيقته كل واحد من الحديثين وهي العموم لان المحل وهي الاعمال والخطا والنسيان لا يحتمل العموم لان
184 العمل يتحقق بغير نية وعين الخطا غير مرفوع لكون الخطا متصورا وكذا النسيان فسقطت الحقيقة فيهما
وصار ذكر الخطا والعمل مجازا عن حكمه وموجبه فصار التقدير حكم الاعمال بالنيات ورفع عن امتي حكم
الخطا والنسيان وحكم العمل وموجبه نوعان مختلفان الاول حكم العقبى وهو الثواب في الاعمال
التي تحتاج الى النية والماثم في المحرمات والثاني حكم الدنيا وهو الحكم المشروع من الجواز والفساد وغير
ذلك كالندب والاباحة وهذان النوعان معنيان مختلفان لان الجواز يتعلق بركن العمل وبشرطه فانه
يبنى على الادا بالاركان والشرايط والثواب او الاثم يتعلق بصحة قصده ونيته فان من توضا بما نجس
وهو لا يعلم به فصلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا في تحقيق امر ذلك الماء لم تجز صلاته في حكم الشرع
لانعدام شروط ما صلى واستحق الثواب لصحة قصده ولو علم حال الما لزمته الاعادة واذا صار المعنيان
مختلفين صار اسم العمل والخطا بعد صورته مجازا عن حكمه مشتركا بين النوعين فسقط العمل به حتى يقوم
الدليل على احد مدلوليه واذا اقترن باحد الوجهين دليل هو يصير هو ماولا وهذا ليس بحجة على الخصم بعد
التاويل لان تاويل ذلك لا يكون حجة على خصمه وكذا قبل التاويل لان للمشترك عموما عند الخصم وانما هو
لبيان مذهبنا وكذا حكم الماثم على هذا اي حكم الماثم ايضا يتعلق بصحة القصد والعزيمة فان من جرى على
لسانه شي من كلام الناس من غير قصده تفسد صلاته ولا اثم عليه ولا تفسد صلاة المرائي ويأثم وصار ما
ذكرناه من الحكم والموجب نظير اسم المولى والقرء وساير الاسما المشتركة كالمشتري والجارية واذا كان
النوع الاول وهو الاثم مرادا اجماعا لا يبقى الثاني وهو الجواز مرادا لما ان المشترك لا عموم له عندنا
فان قيل ان لفظ الشي يقع على السواد والبياض ونحوهما باعتبار الشبه والحركة والسكون
وغير ذلك من المتضادات وليس باسم مشترك بل هو عام فكذا الحكم لا يكون مشتركا وان كان يقع

على الجواز والفساد والثواب والاثم قلنا ان اسم الشيء انما يتناول السواد والبياض ونحوهما باعتبار
الشيئية لا باعتبار السواد والبياض فانهما معلى وزان الشيئية ولم يوضع اسم الشيء للسواد والبياض ونحوهما
بخلاف الاسم المشترك كالقرء والعين فانه موضوع لكل واحد من مدلوليه والحكم من هذا القبيل لانه يتناول
الجواز والفساد والثواب والاثم انما يوضع لكون هذه الجملة احكاما شرعية بالقصد الوضعي كالعين
للينبوع وعين الميزان والشمس وغير ذلك ثم ان اسم الشيء اذا اريد به المحدثات يكون عاما لانه يتناول
الكل بمعنى واحد وهو معنى الوجود فاما اذا اريد به ذات الله تعالى لا يكون له عموم لاختلاف المعنى
لانه تعالى شيء قديم واجب الوجود لذاته لا يشابه شيئا من مخلوقاته فكان الاختلاف بينه تعالى وبين
خلقه اكثر من الاختلاف بين الينبوع وعين الميزان وعين الشمس لوجود التشابه بينها بوجوه كثيرة
فكان اسم الشيء اولى بالاشتراك من العين فكان اسم الشيء مشتركا بين الله تعالى وبين خلقه فكان لفظ
الشيء اذا اريد به القديم لا يجوز دخول المحدث تحته واذا اريد به المحدث يمتنع دخول القديم تحته وعن
هذا قلنا ان الشيء ليس باسم جنس والله تعالى وان اطلق عليه لفظ الشيء ليس من جنس العالم ولو
كان لفظ الشيء عاما في القديم والمحدث لكان اسم جنس لما تحته وكان القديم نوعا منه والمحدث نوعا
اخر فيختلفان نوعا ويستويان جنسا والقول باثبات المجانسة بين القديم والمحدث كفر كذا في تبصرة
الادلة وكان الاستاذ العلامة شمس الائمة الكردري يقول ان الله تعالى يسمى شيئا بمعنى الشاي
والمخلوقات يسمى شيئا بمعنى المشي فكان المعنى مختلفا قطعا فكان مشتركا قال رحمه الله ومن
الناس من ظن الى قوله مبني على هذه الجملة اقول ظن العراقيون من مشايخنا رحمهم الله ان التحريم
اذا اضيف الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وقوله صلى الله عليه وسلم
حرمت الخمر مجازا لما هو من صفات الفعل وهو النكاح في صورة الامهات والشرب في الخمر لكون
الاعيان ليست بمحل للتحريم اذ التحريم هو المنع يقال حرمه العطا اذا منعه وبالتحريم يصير المكلف
ممنوعا فيكون هو ممنوعا عما في مقدوره وامكانه لا عما لا في مقدوره وفي وسع المكلف الامتناع عن الفعل
والتباوة على العدم اما الاعيان فخارجة عن مقدوره لكونها خارجة عن وسع البشر فلا قدرة له على اعدام
العين فسقطت الحقيقة لدلالة محل الكلام وصار التحريم وصفا للفعل المكلف اذ التحريم والنهي من واد من واد واحد
واحد لكون التحريم مثبتا للحرمة كالنهي والنهي انما يرد على الفعل لانه نهي عن الفعل لكونه مشتقا منه كما ان
الامر مشتق من الفعل ويرد عليه اولان التحريم تكليف من الله تعالى فكان المقصود فيه تحريم الفعل لا
العين كما في الامر لان الاعيان لله تعالى على الحقيقة فالمطلوب منا الفعل في الاعيان لا الامر كما في
العبادات وبالنهي ان ينفي المنهي على العدم كشرب الخمر واذا كان كذلك فيصير وصف العين بالتحريم
مجازا وهذا غلط من القائلين بذلك لان التحريم مضافا الى العين امارة لزوم الحرم الملك العين

وتحقيقه فيها

وتحقيقه فيها لان الاضافة التحريم الى العين تنصيص على لزومه وثبوته فكيف يكون التحريم المذكور مع
امارة كونه لازما للعين مجازا لان المجاز يقبل النفي وهذا لا تكونه لازما لزوم العين ولو جعل مجازا لصفة الفعل
لما كان المحل حراما الا ترى ان شرب عصير الغير واكل مال الغير فعل حرام وليس هو دليلا على حرمة العين ثم انه قول
التحريم الذي هو عبارة عن المنع نوعان الاول منع عن الشيء كالتحريم الذي هو لاقي نفس الفعل مع كون المحل
قابلا له كاكل مال الغير والنوع الثاني منع الشيء عنك بادخاله في الحرز اذا المنع والتحريم كانه احرزه منع.
لا يبقى محلا للتصرف الشرعي وخرج المحل بذلك عن كونه قابلا لذلك الفعل كالخمر فانها بالتحريم المضاف
اليها بالحديث المذكور لم يبق محلا للشرب شرعا كالحجر فانه ليس بمشروب طبعا ثم انعدم الفعل من قبل
عدم محله كالنسخ فانه اذهاب للحكم ثم العمل يذهب بذهابه لكونه لم يبق مشروعا واذا كان
كذلك فيكون خروج المحل عن قبول ذلك الفعل في الشرع نسخا له ويصير الفعل في الانعدام
تابعا لعدم المحل كالصوم في الليل فانه ينعدم بناء على عدم المحل اذ من ضرورة تبديل المحل من الحل بنار
١٨٥ الى الحرمة تبديل الفعل ايضا من الحل الى الحرمة والنسخ انما يجري في الافعال فلذلك يقام المحل مقام
الفعل اذ الاصل في التحريم هو الفعل ولكن اشتداد الحرمة في الفعل انما ينشأ اذا كانت الحرمة مضافة
الى الفعل فينسب التحريم الى المحل اشعارا بان المحل لم يجعل صالحا للفعل وهذا في غاية القبح لو لم
نفي الفعل من الوجه الذي يتصور التحريم في جانب المحل فاما ان يجعل التحريم المضاف الى الاعيان
مجازا لما هو من صفات الفعل ليصير المحل موصوفا بالتحريم بطريق المجاز كما ظنوا ويصير المحل مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه وهو الفعل مع ان التحريم مضاف الى المحل فغلط فاحش لانه تحويل للتحريم
من محل الى محل اخر وجعل الفرع هو الفعل اصلا في حق التحريم وجعل الاصل وهو المحل المضاف
الى التحريم فرعا ثم ان المصنف رحمه الله جعل الاختلاف في هذا الفصل ابتداء حيث قال ان هذا
الاختلاف بناء على مسئلة خلق الافعال الاختيارية للحيوانات مخلوقة لله تعالى وعند المعتزلة ليست
بمخلوقة له تعالى لما ان في افعال العباد لما هو قبيح وشر وفي خلقها نسبة القبح الى الله تعالى وانه لا
يجوز ثم ان التحريم يستدعي القبح في المحرم كالنهي يقتضي القبح في المنهي اذ المحرم والناهي حكيم عليم
لا يحرم ولا ينهى الا عن قبح في المحرم والمنهي ولا قبح عندهم في العين لكونهم منكرين قبح الاعيان بناء على
اصولهم فكان التحريم مضافا في الحقيقة الى الفعل الذي هو قبيح وقلنا لا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح
وانما هو حسن وحكمة على ما عرف في موضعه الا ترى ان الاعيان بعضها قبيح وبعضها حسن كما يشهد به
الحس ولا يلزم من ذلك نسبة القبح الى الله تعالى والمعتزلة انكروا قبح الاعيان وعندنا جاز ان يكون
العين محرمة لكونها قبيحة فاذا اضيف التحريم اليها كان ذلك مضافا اليها حقيقة لا مجازا لما سبق تقريره
وانما اورد المصنف رحمه الله هذا الكلام هنا لان التحريم ههنا انما يبتنى على ظن ذلك البعض من

بناء على اصولهم السابقة وكذا الفقهاء منهم
الاطلاق بنا رفي اجماع العقلاء على ان الاعيان منقسمة
الى حسنة وقبيحة ولما رجع الاعيان

من الناس بدلالة محل الكلام فلذلك امتنع ثبوت حكم العموم في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة حتى
جازت دباغة جلدها وكذا في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لم تحرم النظر والمس فلم يكن حراما لعين المحل
وكذلك في قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها جاز اقترابها وامساكها للتخليل فلما تركت حقيقة الكلام
من قبل دلالة محل الكلام كان ارادة ههنا اوثق ومما يتصل بقسم الحقيقة والمجاز الحروف التي تاتي للمعاني
كمطلق الجمع والترتيب والتراخي ونحو ذلك فان حروف المعاني تنقسم الى حقيقة ومجاز كالاسماء والافعال
واسم الحروف على هذه الحروف على طريق التغليب فان بعضها مثل كل ومن ومتى اسماء لكن غلبت حروف
فسميت حروفا لذلك او لان الحرف من انواع الكلمة فاطلق واريد بها الكلم بطريق المجاز لانه انتقال من
الملزوم الى اللازم ولهذا اطلق الحروف على الاسماء كما في حروف التهجي فانها اسماء والاطلاق مجازي وبعض
من مسائل الفقه مبني على هذه الجمل من الحروف ومرتب عليها فلا بد من بيانها وذكر طريق تخريج المسائل عليها
وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء فانك اذا قلت خرجت من البصرة الى الكوفة
علم من ذلك ابتدا خروجك من البصرة وانتهاؤه الى الكوفة ولولا كلمة من التي هي لابتدا الغاية والى التي لانتها الغاية
لم يعلم ابتدا الخروج ولا انتهاؤه وكان بهذه التسمية احترازا عن حروف التهجي فانها ليست من حروف المعاني
على اصطلاح القوم قال [redacted] رحمه الله وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع باب حروف المعاني
الواو لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة او ترتيب اقول من جملة حروف المعاني حروف العطف وهي اكثر حروف
المعاني من حيث الوقوع فهي اولى ما يبدا به لان الحاجة الى اثباتها اشد واصل هذا القسم حروف العطف
هو الواو لانها لمطلق العطف وغيرها للعطف المقيد كالقران والتعقيب والتراخي والمطلق اصل بالنسبة
الى المقيد اذا المقيد يحتاج اليه دون عكسه او لان الواو بمنزلة الكلي وكل قسم من اقسام العطف بمنزلة الشخصي
والاشخاص تفتقر الى الكلي دون العكس فكان كالاصل مع الفرع او لان الواو لمطلق العطف وغيرها للعطف
مع شي اخر كالتعقيب والتراخي فكان الواو بمنزلة المفرد وغيرها بمنزلة المركب والمفرد مقدم على المركب
طبعا فكذا وضعا وقد اختلف العلماء في الواو فقال علماؤنا رحمهم الله انها لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة ولا
ترتيب وعلى هذا اكثر اهل اللغة وائمة الفتوى واليه ذهب المحققون قال ابو علي الفارسي اتفق الكوفيون
والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وذكر جار الله العلامة في المفصل قالوا
والجمع المطلق من غير ان يكون المبدو به داخلا في الحكم قبل الاخر ولا ان يجتمعا في وقت واحد بل الامران
جائزان وجائز عكسهما نحو قولك جاءني زيد اليوم وعمرو امس واختصم بكر وخالد وسيان قيامك وقعودك
فعلم بالنظير الاول ان المبدو به ليس بداخل في الحكم قبل الاخر بل يجوز فيه عكسه وبالثاني علم ان الترتيب
ليس بواجب فان الاختصام فعل يقع على الفاعلين معا وبالثالث علم ان الواو يستعمل في موضع
يستحيل الاقتران اذ قيام واحد مع قعوده معا يستحيل وجودهما فكان الاول لنفي الترتيب

ولكن على وجهين على ما ذكروا الثالث لنفي المقارنة ونقل عن الفرا ان الواو يفيد الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه
كقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقال مالك رحمه الله انها للمقارنة والمعية وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انها توجب
الترتيب حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم ان الواو للترتيب بوجوه الاول ان النبي
عليه السلام بدا في السعي بين الصفا والمروة بالصفا وقال ابدا بما بدا الله تعالى يريد بذلك قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله ففهم صلى الله عليه وسلم من الواو وجوب الترتيب الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان
الصفا والمروة من شعائر الله قالت الصحابة رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم بم نبدا فقال عليه السلام
ابدا بما بدا الله به وذلك يدل على ان الواو للترتيب اذ لو لم يكن كذلك لما كان لاحدهما مبدا الثالث انها افادت
الترتيب في قوله تعالى اركعوا واسجدوا بدليل انه لا يجوز تقديم السجود على الركوع فتفيد في غيره
دفعا للاشتراك والمجاز الرابع ما روي ان رجلا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من
اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب
١٨٦ القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فلو لم يكن الواو للترتيب لما كان فرق بين ما امره صلى الله عليه
وسلم به وبين ما نهاه عنه والدليل على ان الواو لمطلق الجمع وجوه الاول النقل عن ائمة اللغة ان الواو
لمطلق الجمع الثاني انه لو كانت للترتيب لما استعملوها فيما لا ترتيب فيه نحو اشترك زيد وعمرو وفي هذه
العين وتقاتل زيد وعمرو وسواء علي قيامك وقعودك فان الاشتراك لا ترتيب فيه اذ الاشتراك
يوجد منهما معا لا مرتبا وكذا المساواة والمقاتلة انما تتم عند وجود فعليهما دفعة ولا شك في
تحقق هذا الاستعمال والاصل فيه الحقيقة الثالث انها لو كانت لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا
وجاء زيد وعمرو قبله تناقضا الرابع انها لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة الخامس قوله تعالى وما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا حكاية عن المنكرين
للبعث ولو كانت الواو للترتيب لزم ان يكون ذكر الموت بعد الحياة ومع ذلك قد دل عليها فدل
انها ليست للترتيب السادس قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فان العبادة انما تكون
بعد الاستعانة ولو كانت الواو للترتيب لكانت الاستعانة مقدمة لفظا السابع قوله تعالى جعلنا
عاليها سافلها وامطرنا عليهم حجارة من سجيل اذ الامطار مقدم على جعل الاعالي اسافل فلو كانت الواو
للترتيب لعدم الامطار الثامن قولهم المال بين زيد وعمرو ولو كانت الواو للترتيب لجاز ان يقال
بين زيد فعمرو بالفا التاسع ان كون الواو للترتيب او لغيره حكم لا يعرف الا باستقرا كلام العرب وبالتامل
في مواضع كلامهم كالحكم الشرعي لا يعرف الا من جهة اتباع الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع
وموارد النصوص والاستقرا على من قال ان الواو للترتيب ودليل لما قلنا انها ليست للترتيب
اما الاول وهو الاستقرا فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو وتفهم بهذا القول اجتماعهما في المجي

من غير تعرض لمقارنة وترتيب في المجي ويكون المتكلم صادقا في اخباره سوا جاآ معا او جاءعمرو اولا
ثم زيد او بالعكس واما الثاني وهو التأمل في وضع كلامهم كان كلام العرب اسما وافعالا وحروف
لا مزيد له على ذلك لما عرف في موضعه والاصل في كل قسم من تلك الاقسام الثلثة ان يكون موضوعا لمعنى
ينفرد هو بذلك المعنى اذ الاشتراك على خلاف الاصل لانه انما يثبت بسبب غفلة من الواضع او بسبب
عذر دعا اليه وهو الابهام والاجمال والتامل في معرفة وجوهه وكذا التكرار انما يثبت بغفلة من المكرر
او عذر داع اليه ثم انهم وضعوا الفا للترتيب ومع للقران وثم للتراخي وانه يستلزم التعقيب فلو كانت
الواو للترتيب او للقران لتكررت دلالة الترتيب والقران وانه خلاف الاصل فان قيل لم يلزم تكرر
دلالة الترتيب لان الفا للترتيب مع الوصل وثم للترتيب مع التراخي فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب
من غير تعرض للترتيب مع الوصل والتراخي لم يتكرر دلالتها قلنا ان لم يتكرر بعينها اذ هو موضوع لمطلق يتكرر رسمها
فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب لتكررت الدلالة والتكرر على خلاف الاصل لكن لما كانت الواو اصلا
في باب العطف لما سبق ولهذا لم يشترط لاستعماله معنى اخر سوى العطف كما اشترط للفا الترتيب
والتعقيب ولثم التراخي كان كونها اصلا دلالة على انها موضوعة لمطلق العطف على احتمال كل قسم
من الترتيب والتراخي وغيرهما من غير تعرض لشي من تلك الاقسام بحسب الاصالة والوضع ثم
انشعبت الفروع كالفا وثم من الاصل الذي هو الواو الى ساير المعاني من التعقيب والتراخي وغير
ذلك وهذا الذي ذكرناه من الواو وفروعها نظير ما وضع لكل جنس مطلق ثم وضعت لانواع
تلك الاجناس اسما على الخصوص كالانسان فانه اسم جنس للادمي مطلقا ثم تنوع هو انواعا لكل نوع
منه اسم خاص كالرجل والمراة وكزيد وعمرو وعلى هذا التمر فانه جنس وله انواع كالعجوة واللينة
والبرني والصيحاني وكالبعير فانه جنس وله انواع بالبعير كالانسان والجمل كالرجل والناقة كالمراة
وصارت الواو فيما ذكرناه نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام ولا مجمل بمعنى ان كلمة الواو وضعت
لمطلق العطف كما ان الرقبة وضعت لمطلق التي هي عبارة عن البنية السليمة من غير دلالة على تقييد
بوصف اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ويتناول فردا من الافراد من غير عين
ولذلك لم يكن المطلق عاما لان العام ما يتناول افرادا على سبيل الانتظام والشمول وكذا لم يكن
المطلق مجملا لان المجمل ما لا يمكن العمل به من غير توقف واستفسار والمطلق يمكن العمل به من غير
استفسار فكان المطلق قسما اخر سوى العام والمجمل ولهذا الاصل قال علماونا رحمهم الله
ان حكم النص في اية الوضو وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
الاية هو تحصيل طهارة الغسل والمسح من غير تعرض لمقارنة او ترتيب ثم الترتيب انما كان بفعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم وذلك لا لاكمال فيتادى الركن بما هو المنصوص في الاية ويتعلق صفة الكمال

ثم اعاه

ثم اعاه الترتيب العاشر ان الفا تختص بالاجزية ولا يصلح فيها الواو وحتى ان من قال لامراته ان دخلت
الدار وانت طالق انها تطلق في الحال ولو كان موجب الواو الترتيب لكان صالحا جزاء بسبب الترتيب
كالفا وكان الطلاق يتاخر الى وجود الشرط الحادي عشر ان الواو صارت للجمع في قولهم جاني الزيدون
واصله زيد وزيد وزيد فهذا مطول والاخر مختصره والمطول كالمختصر كما في حق الاجتماع الثاني عشر قول
العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن فان معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود بان
يكون شرب اللبن مع اكل السمك او بعده اذ لو كانت الواو للترتيب لجاز استعمال الفا مكانه وليس ذلك لبطلان
المراد حينيذ لان المراد هنا الجمع بين اكل السمك وشرب اللبن لا جعل الاكل للشرب ولو استعملت الفا
مكان الواو لكان الاكل سببا للشرب لان الفا انما تنصب الفعل المضارع بعده الشرطية ومن هذا القبيل
(١٨٧) قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اذ معناه لا تجمع بين النهي عن نوع من
الخلق وهو المذموم منه وبين الاتيان بمثله لا النهي عنه اولا والاتيان بمثله اخرحيث نبه عليه في المصراع
الثاني بقوله اذا فعلت على سبيل الاطلاق دون التقييد وقوله فهذا دليل بيان الوضع اشارة الى ما سبق
من قوله اما الاول الى هذا المحل فانه لبيان ان الواو موضوع للجمع المطلق لا الترتيب ونذا ورد على الامام المحقق
فخر الدين الماتريدي رحمه الله قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كان اعتبار العمل الصالح انما يكون بعد تقديم
الايمان عليه فكان العمل الصالح مرتبا على الايمان لا محالة فعلم ان الواو للترتيب فاجاب رحمه الله بان ترتيب اعتبار
العمل الصالح على الايمان لم يعلم باعتبار الواو بل باية اخرى وهي قوله تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مومن فلا
كفران لسعيه جعل الايمان شرطا للعمل الصالح والشرط مقدم على المشروط ابدا فلذلك ترتب العمل الصالح
على الايمان لا للواو واما الجواب عن شبه القايلين بان الواو للترتيب فنقول ان الجواب عن الشبهة الاولى
سيذكر بعد وعن الشبهة الثانية انها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السوال عن البداية لانهم كانوا اهل اللسان
وانما قال صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله تعالى على وجه التقريب الى الافهام لا لبيان ان الواو موجب للترتيب
فان الذي يسبق الى الافهام في مخاطبات العباد ان البداية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة
للترجيح وعن الشبهة الثالثة ان الترتيب لم يثبت بالاية لكون الايات فيه متعارضة فانه قال تعالى في موضع
اخر واسجدي واركعي مع الراكعين ولم يقل احد بترتيب الركوع على السجود وانما ثبت الترتيب بدليل خارج
وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم او كون الركوع وسيلة الى السجود ولهذا سقط الركوع عمن سقط عنه السجود
والوسيلة متقدمة على المقصود كالوضوء مع الصلاة وعن الشبهة الرابعة انا لا نسلم ان النبي انما حصل بالترتيب وانما النهي للقران
بدليل ان معصية الله تعالى ومعصية رسوله عليه السلام لا ترتيب بينهما بل كل منهما يستلزم الاخرى واذا كان كذلك لم يكن الواو
ذكر اسم الله تعالى بالتفضيل ولا شك في ان الافراد بالذكر اقرب الى التعظيم و لما قلنا اول
للترتيب قال ـــــ رحمه الله وقد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى الى قوله فلم يترك الواو

قد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله ان الواو للمقارنة وليس كما ظنوا لما سبق بيانه وزعم بعضهم ان الواو للترتيب
عند ابي حنيفه رحمه الله وعندهما للمقارنة مستدلين بما اذا قال الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فانها اذا دخلت الدار تطلق واحده عند ابي حنيفه رحمه الله وتطلق ثلاثا عندهما وذلك
دليل على ان ابا حنيفه رحمه الله جعل الواو للترتيب وهما جعلاه للمقارنة وليس الامر كما زعموا فان الواو لمطلق العطف
من غير ترتيب ومقارنه عند ابي حنيفه وابي يوسف ومحمد رحمهم الله من غير اختلاف بينهم بل اختلافهم في تلك المسئلة
راجع الى معنى اخر وهو ان ذكر الطلاق متعاقبة على وجه يتصل الطلاق الاول بالشرط على التمام والمحق
ثم الطلاق الثاني والثالث ما موجب كل منها فقال ابو حنيفه رحمه الله موجب كل منها الافتراق في الوقوع بدون
النظر الى الواو لان الطلاق الاول اتصل بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الاول والثالث بواسطتين وهما
الاول والثاني فلا يتغير بهذا الاصل وهو الافتراق فلا تقع الطلقتان المتعاقبتان الثابتة بنفس الكلام لا
بالواو بسبب الواو ولانه لمطلق العطف غير متعرض للقران فلا يتغير الافتراق فلا تقع الطلقتان المتعاقبتان
حسا بصفة القران لعدم دليل يدل عليها اذ الواو لا تدل على القران وذلك كاللالي المنظومه في سلك واحد
اذا كانت معلقة فاذا حلت يقع ما يقرب الارض اولا ثم ما يليه ثم ما يليه الى ان ينتهي واذا لم يتغير الافتراق فعند
وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق فلا بد من وقوع الاول سابقا لانه اتصل بالشرط من غير واسطه
وبوقوعه تنعدم المحلية لانها تبين لا الى عدة فلا يقع الطلاق الثاني والثالث بعد البينونه فمن ذلك نشاء الترتيب
لا من الواو ووضح الفرق بين ما اذا كان الشرط مقدما وبين ما اذا كان موخرا لان الشرط مغير فاذا كان موخرا
يتوقف اول الكلام على اخره فيتوقف الطلاق الاول والثاني والثالث على الشرط فيتعلق دفعة واحدة وينزل
ما تعلق كما تعلق بخلاف ما اذا كان الشرط مقدما فانه ليس في اخر الكلام ما يغير موجب اوله فيتعلق الاول ثم الثاني
ثم الثالث واذا لم يتوقف بانت بالطلاق الاول لا الى عده لكونها غير مدخول بها فلغت الثاني والثالث لعدم
محل الوقوع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله موجبه الاجتماع والاتحاد في الوقوع لان ما ذكرنا جملة ناقصة الاجتماع
فشاركت الجملة الاولى واذا شاركت الجملة الاولى وهي تعلقت بلا واسطة فكذا الثانية وذلك لان باعتبار
العطف يصير الخبر المذكور في الجملة الاولى كالمعاد في الثانية فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطه والتعليق
في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق لان المعلق ما يصير طلاقا عند وجود الشرط اذا وصل بالمحل فصح
تحصل الطلقات الثلاث جملة وترتيبها في غير المدخول بها في التكلم لا في صيرورة التكلم طلاقا لتقع واحده
وتبين لا الى عده واذا تعلقت جمله على الوجه الذي ذكرنا وهو ان كل تطليقه يتعلق بالشرط بلا واسطة
فعند وجود الشرط اذا وصل بالمحل تنزلن جملة كما اذا حصل التعليق بشروط تخللها ازمنة كثيرة كما اذا
قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار ثم قال بعد يوم او ايام انت طالق ان كلمت زيدا ثم قال بعد ذلك
بازمنة انت طالق ان شتمت عمرا فان الترتيب لا يجب بهذا التعليق اذ التفرق في ازمنة التعليق لا يوجب

الاجماع

تفرقا

تفرقا في المعلق بالشرط فيقع الطلقات جملة عند وجود الشرط وان حصل الترتيب فيه تكلما عند
التعليق واذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع فلم يتغير ذلك الموجب بالكلام لو لا الواو لان الواو لا يتعرض
للترتيب ولا توجيه لما مر ذكره فلا يترك المتيقن وهو كون موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد بالمطلق
وهو كون الواو لمطلق الجمع لا يتعرض للترتيب والتفرق وانما يحتمل الوجوه المختلفه من الترتيب والجمع اي لا يترك
موجب هذا الكلام الذي يوجب الاجتماع لما قرنا بالواو المطلق الذي لا يتعرض للتفرق والترتيب واذا
تقدمت الاجزية في نحو قوله انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار اتحد حال التعليق اذ في اخر الكلام
ما يغير اوله فيتوقف اوله على اخره فيتعلق جمله فينزلن كذلك عند وجود الشرط فيقع الثلاث بالاتفاق اذا (١٨٨)
دخلت الدار بخلاف ما اذا تاخرت الاجزيه لانه ليس في اخر كلام ما يغير اوله واذا اتحد حال التعليق صار
موجب الكلام والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا انها لا تتعرض للترتيب ولا توجيه وما قاله ابو حنيفة رحمه
الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لانه قد علم ان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ومن ضرورة
العطف اثبات الواسطه ذكرا فعند وجود الشرط يصير طلاقا واقعا كذلك ومن ضرورة الوقوع
ان لا يقع الا واحدة اذ بها تبين لا الى عدة كما لو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق وقولهم الخبر كالمعاد ممنوع
فان الثاني يتعلق بواسطة الاول بعد تمامه باعتبار ان يجعل الثاني شريكا مع الاول في حكم الاول لا
ان يجعل خبر الاول كالمعاد لان الشركة انما يثبت ضرورة افتقار الجملة الناقصة وبما ذكرنا تندفع
الضروره فلا وجه للمصير الى الزياده قال رحمه الله فان قيل قد قال اصحابنا رحمهم الله الى قوله
وهذا من باب القران اقول هو اشارة الى اعتراضات اوردت على ما سبق من الكلام وتقريرها
ان يقال قد قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق انها تبين
بطلقة واحده وهذا يشعر ان الواو للترتيب وقال في باب النكاح من الجامع الكبير اذا زوج فضولي امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا جاز نكاحهما ولو اعتقهما في كلامين
منفصلين بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانيه وجاز نكاح الاولى وهذا يوهم ان الواو
للترتيب حيث تبطل الثانيه في المسئله الثانيه وقوله بغير اذن الزوج قيد اتفاقي ولهذا لم يذكره الامام
شمس الائمه السرخسي رحمه الله في شرح الجامع وفي اصول الفقه لان هذه الحكم الذي ذكره لا يحتاج الى ذلك القيد
وذكر الامام قاضي خان رحمه الله في الجامع ولو تزوج اثنين في عقده بغير اذن مولاهما فاعتق المولى احديهما بعينه
فاجاز الزوج نكاح الامه لم يجز لان نكاح الامه قد بطل فلا يلحقه الاجازه لانه لو جمع في عقده واحديهما حره لا
يصح نكاح الامه فكذا اذا صارت احديهما حره في حالة البقا وكذلك لو زوج رجل رجلا نسوة بغير اذنه اثنتين في
عقده باذنهما واذن المولى فاعتقت احديهما قال المسئله على وجوه ثلاثه احدها ان يعتقهما بكلام واحد معا
بان قال انتما حرتان او اعتقتكما فنكاحهما جائزه والثاني ان يقول هذه حره وهذه حره وهو على وجهين

تفرق

اما ان فصل بينهما بالسكوت اولم يفصل والجواب في الفصلين واحد ان اجاز نكاح الاولى جاز
وان اجاز نكاح الثانيه لم يجز وكذا اذا اجاز نكاحهما جميعا جاز نكاح الاولى في كلمتين منفصلين بان قال
هذه حره وهذه حره الفضولي بضم الفا منسوب الى جمع الفضل وهو الزياده وقد غلب جمعه على مالا
خير فيه حتى قيل شعر فضول بلا فضل وسن بلا سنا وطول بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل
بما لا يعنيه فضولي وهو في اصطلاح الفقها من ليس بوكيل وفتح الفا خطا كذا في المغرب فان قال
هذه حره وهذه حره بواو العطف بطل نكاح الامه الثانيه كما في المسلة السابقه وهذا ايضا من باب
الترتيب لان الاولى يعتق قبل التكلم بعتق الثانية وقال في هذا الباب اى في باب النكاح فيمن زوج
اختين رجلا في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغ ذلك التزويج الزوج فاجاز الزوج نكاحهما معا بطل
نكاحهما وان اجاز نكاحها على سبيل التفرق بطل النكاح الثاني وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطل
نكاحها كانه قال اجزتهما وهذه المسلة الاخرى توهم ان الواو للمقارنه وقال في كتاب الاقرار من
الجامع الكبير فيمن مات عن ثلاثة اعبد قيمتهم على السوا وعن ابن لا وارث له غير ذلك الابن فقال الابن
اعتق ابي في مرض موته هذا العبد وهذا العبد وهذا العبد فان اقر الابن به في كلام متصل بان قال
اعتق والدي في مرضه هذا وهذا وهذا من غير سكوت بينهما عتق من كل واحد من العبيد ثلثه وسعى
في ثلثي قيمته لانه جمع بينهما بحرف الجمع وقد وجد في اخره ما يغير اوله وهو حصول كل العتق للاول
وصار كانه قال اعتقهم ابي ولو قال كذلك لعتق من كل واحد منهم ثلثه كذا هذا وانما قيد بانه
الفيه لكون كل واحد منهم ثلث المال قال شمس الايمه السرخسي رحمه الله في الجامع من اصحابنا من
يقول الملفوظ بحرف الجمع وهو الواو كالمجموع بلفظ الجمع فكانه قال اعتقهم والدي وهذا ليس بصحيح وكانه
فان الواو عندنا للعطف وليس له عمل في الجمع ولا في الترتيب ولكنا نقول الكلام بحرف العطف
وفي اخره ما يغير حكم اوله لان اول الكلام سلامة جميع الثلث للاول وتغيير ذلك باخره فلا يسلم له
الا ثلث الثلث وفي مثله يتوقف الكلام على اخره كما لو الحق باخره شرطا او استثنا ولو قال اعتق والدي
هذا وسكت ثم قال وهذا عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه اقر للاول بالعتق وهو
يخرج من الثلث ولا يزاحمه في ذلك لان ما بعده لا يغير حقه اذ المغير انما يصح بشرط الوصل واذا
كان كذلك فيعتق كله ولما اقر للثاني اقر ان الثلث وهو عتق رقبة واحده بين الاول والثاني نصفان
لكون الاول يزاحم الثاني في ذلك الثلث الا ان الرجوع عن الاول في النصف لا يصح واثبات النصف بدر اقر
للثاني صحيح فينتصف عتق رقبتها ولا يزاحمه الثالث لانه ثمن بعد هذا ولما اقر للثالث زعم ان
الثلث وهو عتق رقبة بينهم اثلاث لكن الرجوع في حق الاولين غير صحيح واثبات الثلث للثالث
صحيح فيعتق ثلثه وهذا الذي سبق ذكره من الصور التي تعتق فيها من كل واحد ثلثه يدل على
ان الواو للقران قال رحمه الله قيل اما في المسلة الاولى وهي مسلة الطلاق الى قوله

ذكر في باب اليمان اقول هو جواب عما سبق من الاعتراضات وتقريره ان نقول اما في المسلة
الاولى وهي مسلة الطلاق فقد قال مالك بن انس رضي الله عنه انه يقع منها الثلث وجعل الواو للقران لكنه
ليس كذلك لما ذكرنا ان للقران حرفا موضوعا له وهو مع فلو كان الواو ايضا للقران لادى الى التكرار
وانه خلاف الاصل وانما الواو لمطلق العطف ولذلك لم يقع الطلاق الثاني في غير المدخول بها لان الطلاق
الاول وقع قبل التكلم بالطلاق الثاني لكون الواو لا تدل على المقارنة بالنصوصية ولم يتوقف الكلام على التكلم بالثاني الثاني
لانه ليس في اخره ما يغير اوله بل وجد في اخره ما يقرر اوله لان الطلاق الثاني يقرر الطلاق الاول في حق
189 رفع القيد اذ الطلاق موضوع لرفعه واذا وقع الطلاق الاول سقطت الولايه الزوج لفوات محل التصرف
وهو المراه لانها بانت لا الى عده فلم تبق محلا للطلاق الثاني لا لخلل في عباره الواو اي لا لكون الواو للترتيب
لان الواو لو كان للترتيب لكان مفيدا للترتيب وفي المفيد نوع خلل بالنسبه الى المطلق اذ المطلق ينصرف الى
الكامل وبيان كماله انه يتناول الترتيب والمقارنه والمقيد لا يتناول المطلق واذا كان كذلك وقوع
الطلاق الاول دون الثاني والثالث مبنا على هذا لا على ان الواو للترتيب فان قيل وجب ان يحمل الواو على
القران تحرزا عن الغاء كلام المتكلم في حق الطلاق الثاني والثالث قلنا لا يمكن الحمل على ذلك لانه يودي الى خلاف
الوضع او الى خلاف الاصل وهو التكرار فان قيل يشكل على ما سبق ذكره ما لو قال لامراته قبل الدخول بها
انت طالق واحده وعشرين فانها تطلق ثلاثا عندنا خلافا لزفر رحمه الله مع وجود حرف العطف بين الطلاق
الاول والثاني وليس في اخره ما يغير اوله وكذا لو قال لها انت طالق واحده ونصفا كانت طالق
ثنتين عندنا ولم يعتبر بالواو قلنا جعل هذا الكلام في الكل بمنزلة كلام واحد لا واو فيه لما ان هذه
الجمل من الكلام ليس لها صيغه بدون الواو التي هي وجز منها فجعلت لذلك بمنزلة تركيب كلام لا واو
فيه كما لو قال انت طالق احد عشر طلاقا وهناك تطلق ثلاثا بالاتفاق فكذا في غيره كذا في المبسوط
واما في مسلة نكاح الامتين فان بطلان نكاح الثانيه منهما دون الاولى ليس براجع الى ان الواو للترتيب
بل الى امر اخر وهو ان الكلام المشتمل على الجمل المعطوف بعضها على بعض يتوقف فيه صدر الكلام
على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله واذا لم يكن في اخره ذلك فلا يتوقف وفيما نحن فيه عتق الثانية
لا يغير عتق الاولى فلا يتوقف صدر الكلام على اخره واذا لم يتوقف تعتق الاولى قبل التكلم بعتق
الثانيه لصدور التصرف من اهله مضافا الى محله عن ولايه شرعيه وعتق الاولى يبطل محليه توقف اذ
النكاح في حق الامة الثانيه اذ لا محل للامة في حالة الانضمام الى الحره حال التوقف وهي ما اذا جمع بين
الحره والامه في عقد واحد او تزوج امة على حره واذا كان كذلك لا يتوقف نكاح الامة مع نكاح الحره فبطل
النكاح الثاني قبل التكلم بعتق الثانيه واذا بطلت محليه التوقف لم يعم التدارك بعد عتقها لفوات محل
النكاح في حكم التوقف ولان الباطل لا يعود فلذلك نفذ نكاح الاولى دون الثانيه لا لكون الواو للترتيب

لما سبق من الادلة على ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب ولان الواو غير متعرضة للقران فلا يبطل
نكاحها وانما بطل نكاح الثانية لما ذكرناه انفا واما في نكاح الاختين فان نكاحهما جميعا قد بطلا لا لكون الواو
العطف يقتضي القران بل لامر اخر وهو ان صدر الكلام توقف على اخره لان صدر الكلام موضوع لجواز
النكاح واذا اتصل بصدر الكلام اخره بمنزلة الشرط والاستثناء فان اول الكلام يتوقف على اخره اذا
كان في اخره شرط او استثناء كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ان دخلت الدار او ان شاء الله فان اول
الكلام يتوقف على اخرهما بشرط الوصل لما سياتي بيانه في باب البيان ان شاء الله تعالى ان بيان
التغيير انما يصح اذا كان موصولا لا مفصولا واذا كان كذلك صار كانه قال اجزت نكاحها
وما ذكرناه لا يوجد في قول الرجل لامراته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها لان صدر الكلام
فيه لا يتوقف على اخره اذ ليس في اخره ما يغير اوله فيقع الطلاق الاولى قبل التكلم بالطلاق الثاني وتبين
لا الى عدة فلا تقع الثاني والثالث وكذلك في مسئلة النكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخره اذ
عتق الامة الثانية ان ضم الى الاولى اذ لو كان مغيرا له لا يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن
الوجود الى العدم لان عتقها لا يسلب جواز عتق الاولى فلا يكون اخره مغيرا لاوله اذ لو كان مغيرا له
لتغير كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانه لولا استثناء المائة لوجب عليه الالف كامله فاذا لحقها
استثناء المائة تغير اول الكلام من وجود وجوب المائة الى عدمه فتوقف اول الكلام على اخره لوجود
المغير في اخره ولما لم يتغير اول الكلام في مسئلة الامتين باخره لم يتوقف اول الكلام على اخره
فان قيل نكاح الاختين في عقدة واحدة لا يجوز ولو عقد نكاحهما بطريق الفضولي في عقدتين
متفرقتين لتوقف نكاحهما وكذلك نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان بطريق الفضولي لا يتوقف نكاح
الامة وجب ان يتوقف نكاحها كما يتوقف نكاح الاختين بل اولى لان نكاح الاختين لا يجوز اصلا تقدم
نكاح احديهما على نكاح الاخرى او اجتمعا ونكاح الامة اذا كان متقدما على نكاح الحرة يجوز فما وجه الفرق
قلنا وجه الفرق نشا من صيغة النص ففي نكاح الاختين اضاف الحرمة الى المباشرين بقوله تعالى وان
تجمعوا لا الى المحل خارجا عن محلية النكاح بل الحرام هو فعل الجمع والفعل لم يوجد من الزوج في نكاح
الفضولي فلم تكن الحرمة في حقه ثابتة فتتوقف واما نكاح الامة على الحرة فقد اخرج النبي صلى الله عليه
وسلم الامة في ذلك عن محلية النكاح بقوله لا تنكح الامة على الحرة فلا تحل عليها بوجه من الوجوه
ولما توقف نكاحها على نكاح الحرة كان نكاح الامة على الحرة مزوجة وهو لا يجوز وهذا المعرف بين
الاصل وهو ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء وكذلك في مسئلة الاقرار صدر الكلام
يتغير باخره فكانت مثل نكاح الاختين اذ في اخره ما يغير موجب صدره لان موجب صدره
عتقه بلا سعاية اذا كان الاقرار في كلام موصول فان انضم الاخر الى الاول تغير صدر الكلام

عن عتق

عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستسعى بمنزلة المكاتب عنده فتغير به حكم اصل العتق
وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يتغير صدر الكلام عن براءة الذمة الى شغلها بدين السعاية فلذلك توقف
صدر الكلام على اخره لا لان الواو للقران ولهذا قلنا ان قول محمد بن الحسن رحمه الله في الجامع الصغير في كتاب
الصلاه وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة اي وينوي الامام في التسليمة الاولى الذي عن يمينه من
هولاء المذكورين الى قوله ذلك لا يوجب ترتيبا اذ الترتيب في النية لا يتحقق فعرفنا ان المراد الجمع في نيته
كذا قاله شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكذا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله لا يوجب ترتيبا
ايضا اذ المراد بالاية اثبات انها من الشعاير لان الترتيب انما يكون في الافعال لا في الاعيان وانما ثبت وجوب
190 السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما اي بالصفا والمروة فان مثله تستعمل للاباحة
وذلك ينفي ان يكون الركن سعيا السعي ركنا او واجبا ويبقى الاباحة الا انا عدلنا عن الاباحة الى الايجاب
بدليل الاجماع لكن السعي لا ينفك عن ترتيب وتقديم الصفا في الذكر بقوله تعالى ان الصفا يدل على قوة للتقدم
في الذكر ظاهرا لا على ان الواو توجب الترتيب وهذا يصلح للترجيح فان الذي يسبق الى الافهام في مخاطبات
الناس ان البداية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح فترجح بما ذكرناه فترجح ابتدا
السعي من الصفا بذلك وصار الترتيب وهو الابتدا في السعي بالصفا واجبا بفعله صلى الله عليه وسلم لا بالواو
في الاية فان قيل افعال النبي عليه السلام غير موجبة عندنا بل مامر فكيف تجب السعي بفعله قلنا نعم
كذلك الا ان فعله هنا صار بيانا لمجمل قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا لان السعي
بين الشيئين لا بد ان يكون له مقدم ومؤخر وهو مجمل فبين عليه السلام ذلك بفعله في تقديم الصفا على
المروة في السعي ولان مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على الشيء بدون الترك يدل على الوجوب لا مجرد الفعل
وما سبق في الاية كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل اذا لم يسع الثلث لها انه يبدا بما بدا به
الميت لان ما بدا به للدلالة على قوة الاهتمام فتصلح هو للترجيح وذلك كالوصية ببناء الرباطات والسقاية
والمساجد وانما قيد بالنوافل لانه اذا اوصى باشياء من الفرايض والنوافل واخر الفرايض كالزكوة
فانه يتقدم الفرايض على النوافل وان اخرها الموصي لما عرف واما قول الرجل لفلان علي مائة ودرهم ومائة
وثوب الى اخره فان اختلاف الحكم في هذه المسايل حتى صارت المائة دراهم في قوله مائة ودرهم وما صارت المائة
اثوابا وشياها وعبيدا في اخواتها ليس مبنيا على حكم واو العطف الدالة على المغايرة حتى يقال العطف
يقتضي المغايرة ومع ذلك قد اختلف الامر لانه لو كان مبنيا على الواو لكانت المائة من جنس المعطوف كما في
الفصول كاملة بخبرها الى قوله والراسخون في العلم اقول قد تدخل الواو بين جملتين احديهما كاملة بخبرها والاخرى
ناقصة فتجب المشاركة في الخبر وتسمى هذه واو العطف بالاخلاف واما اذا دخلت الواو بين جملتين كاملتين
بخبرهما فلا تجب بالعطف المشاركة في الخبر كما اذا قال الرجل زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق

واحدة، واختلف المشايخ في هذه الواو هي للعطف ام لا فقال بعض مشايخنا هي واو الابتدا لا واو العطف
وقيل هي واو النظم دخلت لحسن نظم الكلام كما في قوله تعالى في حكم القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فانه ابتدا عندنا دون العطف لان قوله تعالى فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا جملتان انشائيتان وقوله تعالى
واولئك هم الفاسقون جملة خبرية وعطف الجملة الخبرية على الانشائية غير جايز ولان فاجلدوا امر للايمة
بفعل ولا تقبلوا نهي عن فعل وهو خطاب للايمة ايضا واولئك هم الفاسقون اثبات وصف لهم فاني
يتحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم ليسوغ عطفه عليه ولان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بيان
لجريمتهم وما تقدم بيان للواجب بالجريمة ولا يتحقق عطف الجريمة على الواجب بها ولهذا لا يقال جلد في
وذلك لان واو العطف هي التي توجب الشركة في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهذه لا توجب الشركة
فلا تكون هذه الواو واو العطف وانما هي واو الابتدا والصحيح انها للعطف على ما اصطلح ولهذا قال المصنف
رحمه الله وهذا فصل من الكلام اي ما سمي من واو الابتدا او واو النظم زيادة من الكلام لكونه على خلاف الاصل
لان الواو للعطف اصالة لكن الشركة في الخبر ليست من ضرورة العطف ومن موجباته الاصلية بل لافتقار الجملة
الثانية اذا كانت ناقصة فاما اذا كانت كاملة فقد ذهب دليل الشركة في الخبر وهو الافتقار لكون الخبر موجودا
فبقي اصل العطف لانعدام دليل زواله ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الجملة الاولى وهي الكاملة
في الذي تم به الاولى بعينه من الخبر كالاكمل كما في قوله هذه طالق وهذه لان خبر الاول يصلح خبرا للثاني
فتشارك الجملة الناقصة الجملة الاولى فيما تم به بعينه ضرورة ثبوت الشركة لا ان يكون مستقلة بخبرها
لان الحاجة تندفع بذلك ولانه لو افردت بالخبر لم يكن ذلك شركة في خبر الجملة الاولى لانها تصير حينئذ جملة
كاملة بخلاف ما اذا لم يصلح خبر الاولى خبرا للثانية لمغايرتهما كما في قوله انت طالق وعبدي حر فانه لا بد من الاستقلال
بالخبر حينئذ فان قيل يرد على هذا قوله هذه طالق ثلثا وهذه فان الثانية تطلق ثلثا وان كان الخبر صالحا لها جميعا
بان يقسم الثلث عليهما ومع ذلك لم يجعل كذلك بل افرد الثانية بالخبر من غير ضرورة قلنا لا يمكن ذلك لان
الثلاث محرمة للمحل حرمة غليظة وعند القسمة لا تكون محرمة للمحل فتقع على خلاف ما اوقع الزوج وهذا لان
الطلاق اذا قرن بالعدد كان الاعتبار للعدد لا لقوله انت طالق حتى اذا ماتت المراة قبل قوله ثلثا لا يقع
الطلاق بقوله انت طالق وان صادفها في حالة الحيوة ولان عند القسمة يصيب كل واحدة منها طلاق ونصف
فيتكامل فيقع عليهما اربع تطليقات وانه يودي الى خلاف ما اوقعه الزوج فلما لم يقبل خبر الاولى الشركة
اضمر للثانية مثل خبر الاولى ضرورة ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق ان الطلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط الذي تعلق به الاول بعينه حتى لو دخلت الدار وقعت
تطليقتان ولا يقتضي الطلاق الثاني الاستبداد اي الاستقلال بالشرط كان القايل اعاد الشرط اي افرد
الطلاق الثاني بشرط على حدة اذ لو كان الشرط كالمعاد في الجملة الثانية لوجب ان تقع تطليقتان عند ابي حنيفة

رحمه الله كما لو صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق فانه يقع
فيه تطليقتان بالاتفاق وكذا لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق ان الطلاق الثاني
يتعلق بالشرط المذكور بعينه حتى لو دخلت الاول طلقتا ولا يقتضي الاستقلال بالشرط كانه قال
وفلانة ان دخلت الدار لان الاشتراك انما كان لضرورة الحاجة وهي تندفع بتعليق الطلاق الثاني بالشرط
الاول بعينه فلا يتعلق بشرط اخر على حدة ولهذا ينزل الجزاء الثاني بوجود الشرط الاول فيما اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة ولو كانت الثانية مستبدة بالشرط لما طلقت فلانة بدخول الاولى
الدار وانما يصار الى هذا اي الى الاستبداد في الخبر لضرورة استحالة الشركة كما في قولك جاءني زيد
وعمرو فان الثاني وهو المعطوف يختص بمجي على حدة لان المشاركة في مجي واحد غير متصور لاستحالة ان يجتمع
شخصان في مجي واحد لكونه عرضا لا يبقى فلهذه الضرورة افردنا الثاني بمثل خبر الاول بعينه وان كان
هو الاصل كما في قولك لفلان علي الف درهم ولفلان فان الالف الواحد بينهما فصار الثاني اي افراد الكلام (191)
الثاني وهو الجملة الثانية بخبر على حدة ضروريا لاستحالة الاشتراك في خبر الاول وصار الاول وهو اشتراك
الجملة الناقصة في عين ما تم به الكلام الاول اصليا كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق او فانت
طالق وفلانة ونحو ذلك واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة القذف فالواو فيه لعطف
الجملة الكاملة على الجملة الكاملة لا للابتدا كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله لانه لا يصلح جزاء اذ هو حكاية
عن حال قايمة بهم وهي انهم خرجوا عن امر ربهم والجزاء ما يقام به ابتداء بولاية الامام فكانت هذه الجملة
في حق الجزاء في حكم المبتدا فلا تلحق بالجملة الاولى وهي قوله تعالى فاجلدوا بخلاف قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فانه وان كان تاما لكن من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقرا الى الشرط وهو العجز عن اقامة
البينة فجعل ملحقا بالاول وهو فاجلدوا فلذلك تعلق بعين ما تعلق به الجلد وانما قلنا ان رد الشهادة
يصلح جزاء لانه الايلام كالجلد فكان قوله تعالى ولا تقبلوا معطوفا على فاجلدوا وكانا بمنزلة حد واحد
وذلك لان القاذف هتك ستر العفة بالقول فيهتك ستر قوله برد شهادته جزاء وفاقا لكنه عاجل
ظهوره ايضا لان الزواجر وضعت للمنع فان الكسر في المحرم ثابت واللئيم يقع فيه ويرتكبه وحق اللئيم ان
يزجر بالجلد لانه لم يزجره الشرع ورد الشهادة ايلام عقلي عسى لا يكترث به اللئيم فيقذف المحصنات
ويشيع الفاحشات والشهادة تقع اوقاتا فلو اكتفي بردها عسى لا يشهد القاذف اصلا فلا يظهر
في حقه اثر رد الشهادة فلا يقع به ضجر المقذوف وزجر القاذف واذا كان كذلك فكان قوله تعالى ولا
تقبلوا عطفا على فاجلدوا للامر بيانه ولانهما خطابان للايمة فكانت كل واحدة من الجملتين احدى تجربة
صاحبته كما جعل ثم في قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء للعطف على الجملة الاولى وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات حتى يشترط العجز في رد الشهادة لان الرمي في الجملة الاولى

متردد بين حسبة وهتك ستر فظهر الحسبة من الهتك باحضار الشهود فاذا احضرها دل ان
القذف كان حسبة واذا عجز عن احضارها دل انه كان هتكا فيعاقب بعقوبة الهتك اما مجرد الرمي
لا ترد شهادته لانه لم يعلم بعد هتك العرض فاني نعتبره الهتك و قوله تعالى و اوليك هم الفاسقون
عطف على قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا عطف جملة كاملة على جملة كاملة ولا يلزم الاشتراك
في الجزا لكون المعطوف لا يصلح للجزا لما سبق واما قولهم ان قوله تعالى واوليك هم الفاسقون جملة
خبرية وما قبله جملة انشائية ولا يصح عطف الخبرية على الانشائية فهو القول المنظور اليه في هذا العطف
يجوز ان يكون حال الرامين وهو كونهم فاسقين عند الله تعالى على وجه التاكيد وحالهم عند الايمة
وهو كونهم غير مقبولي الشهادة على وجه التابيد كما اجاز جار الله العلامة عطف قوله و بشر الذين
امنوا وعملوا الصالحات الاية على ما قبله من الجملة الخبرية وهي قوله تعالى اعدت للكافرين وقال ليس
الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتبر بالعطف
هو جملة وصف ثواب المومنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما يقول زيد يعاقب
بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وكذا قوله ان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله
الباطل من عطف الجملة على الجملة فان قيل ان كان قوله تعالى ويمح الله الباطل جملة مستقلة فما بال الواو
ساقطة في الجملة قلنا هي ساقطة للتطرف كما في قوله تعالى ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وقوله
سندع الزبانية ولذا الكبير المتعال لا للعطف على المجزوم ولذلك يوقف عليه بالواو ولو كان مجزوما
لوقف عليه بدون الواو وعلى ان الواو في يمح مثبتة في بعض المصاحف وعلى هذا لا يكون المعطوف
داخلا في جزا الشرط بل هو جملة اخرى مستقلة وهذا لان يمحو الله الباطل غير متعلق بمشيته
بل يمحوه على جهة الاطلاق بدليل قوله تعالى ليحق الحق ويبطل الباطل ولان قوله تعالى فيما بعده ويحق
الحق بكلماته مرفوع نعلم ان المعطوف وهو يمح الله الباطل مرفوع ايضا قال قتادة رحمه الله فان
يشا الله يختم على قلبك اي ينسك القران فلا تبلغه ولا يكذبونك وقال مقاتل اي يختم الصدر حتى لا
تجد غصة التكذيب وكذا قوله تعالى والراسخون في العلم عطف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
عطف جملة على جملة على قول من يوجب الوقف على قوله الا الله وقد تقدم على ذلك كلام في اوايل كتابنا
قال رحمه الله وقد يستعار الواو للحال الى قوله وتبقى المضاربة عامة اقول قد
تستعار الواو العاطفة للحال لكون معنى الجمع ثابتا فيها اذ الواو تدل على الجمع المطلق والحال جامع ذا الحال
فان الحال في الحقيقة صفة لذي الحال والصفة تابع الموصوف وهذا الذي ذكرناه وهو ان الحال جامع
ذا الحال معنى يناسب معنى الواو ولان الواو لمطلق الجمع واطلاق الجمع يحتمل احتمال الحال مع ذي الحال
اذ مطلق الجمع يحتمل اجتماع الحال مع ذي الحال اذ مطلق الجمع يحتمل الجمع المكيف فصحت استعارة الواو

العاطفة

العاطفة اصالة للحال اذا لم يمكن حملها على اصلها وفي الكلام دلالة على الحال من ذلك قوله تعالى حتى اذا
جاؤها وفتحت ابوابها اي جاؤها حال كون ابوابها مفتوحة لان الاية سيقت في بيان الاكرام لاهل الاسلام ولهذا
حذف شطر الجملة المحكية بعد حتى وهو كان ما كان ليتبادر ان الجزا شي لا يحيط به الوصف فلو لم نكن الواو للحال لم يدل
على ان ابوابها مفتوحة حال وصولهم اليها لانه مجرد اخبار عن الفتح حينئذ واللايق بشان الكرما ان تكون ابواب
مضيوفيهم مفتوحة دون ورودهم اليها لان مظنة التبجيل والتعظيم مفتوحة حال وصول الضيفان اليها ولهذا قال الله تعالى وسيق
الذين اتقوا بلفظ السوق والمراد والله اعلم سوق مراكبهم اذ لا يذهب بهم الى دار الكرامة والرضوان
الا راكبين كما يفعل بالاشراف من الوافدين على الملوك وقال تعالى في حق الكفار حتى اذا جاؤها فتحت
ابوابها من غير واو اذ اللايق بالكريم ان يكون تعذيبه في حق اهله متاخرا وانما ذكر بلفظ الماضي وان كان هو
المستقبل تنزيلا لما هو للوقوع لا محالة بمنزلة الواقع كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب
اصحاب الاعراف واتى امر الله وغير ذلك و يويد ما قلناه ما ذكره جار الله العلامة في هذه الاية في
الكشاف وقيل حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي مع فتح ابوابها وقيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول (١٩٢)
اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب فلذلك جي بالواو
وكانه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها والمراد بسوق اهل النار طردهم اليها بالهوان والعنف
كما يفعل بالاسارى والخارجين على السلطان اذا سيقوا الى حبس او قتل والمراد بسوق اهل الجنة
سوق مراكبهم لانه لا يذهب بهم الا راكبين اسراعا بهم الى دار الكرامة والرضوان كما يفعل بمن يشرف
ويكرم من الوافدين على بعض الملوك فشتان ما بين السوقين واختلفت مشايخنا رحمهم الله على هذا
الاصل فقالوا في رجل قال لعبده اد الي الفا وانت حر اي كن انت حرا في حال الاداء ان الواو للحال حتى لا يعتق
العبد الا باداء الالف حيث جعل الحرية حالا للاداء فلا يثبت الا حال الاداء لانها مجهولة للاداء والمجهول لا يوجد الا
بعد وجود العامل او لان الاحوال شروط كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت حر فجعل الركوب
شرطا ايضا كالدخول كذا قيل فان قيل ذكر في المبسوط في قوله اد الي الفا وانت حر في حال
الاداء فما وجه هذا التفسير والواو انما دخلت على قوله انت حر وهو قد جعل معنى الحال في الاداء
قلنا لما كان هذا المجموع عبارة عن كلام واحد جاز تقديم المؤخر وتاخير المقدم على حسب ما يودي
اليه معنى الكلام الا ترى الى ما ذكر في الجامع رجل قال كل امراة اتزوجها ان دخلت الدار فهي
طالق ثلاثا فتزوج امراة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى تطلق التي تزوجها بعد الدخول خاصة
على طريق التقديم والتاخير فصار كانه قال ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها فهي طالق كما في قوله
تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ثم معنى الكلام يسوق الى ما ذكر في المبسوط لان مثل هذا
الكلام انما يذكر للتحريض على اداء المال ولا يتاتى ذلك الا على ذلك التقدير واذا كان كذلك

كانت الواو فيما نحن فيه للحال لا للعطف لان العطف ليس بمراد فيه مع ان عطف الجملة الخبرية
على انشائية غير جائز وكذلك من قال الحربي انزل وانت امن انه لا يامن حتى ينزل لان الواو فيه
للحال وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق وانت مريضة او انت تصلين او انت مصلية
انها تطلق في الحال لان الواو لعطف الجملة على الجملة لكونها للعطف اصالة وليس في الكلام ما ينافي
العطف فلا يكون المرض شرطا لوقوع الطلاق لكن الواو تحتمل الحال فاذا نوى بها واو الحال وقال عنيت
اذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كلامه فان هذا اللفظ يذكر ويراد به الحال يقال
دخلت على فلان وهو يفعل كذا اي في تلك الحالة فكانه قال في حال مرضك وحال اشتغالك بالصلاة
فيتعلق الطلاق بالمرض والصلاة ولا يدين في القضا لانه خلاف الظاهر ولو قال انت طالق مصلية
تطلق في الحال وان قال عنيت اذا صليت دين فيما بينه وبين الله تعالى وان قال لمعنى الحال واهل
النحو يقولون ان قال مصلية بالرفع لا يدين فيما بينه وبين الله تعالى وان قال بالنصب يصدق في
القضا ايضا وهو نصب على الحال وكذا قوله انت طالق مريضة صدق في القضا اذا قال عنيت
اذا مرضت وعند الفقها رحمهم الله يدين فيما بينه وبين الله تعالى وقالوا في المضاربة اذا قال رجل
لاخر خذ هذه الالف واعمل بها مضاربة في البز ان هذه الواو لعطف الجملة على الجملة لا للحال
حتى لا يصير عمل البز شرطا ولا يتقيد بصرفه به بل يصير هو مشورة وتبقى المضاربة عامة
للمضارب ان يحوي الالف ما بدا له من وجوه التجارات اذ الواو للعطف اصالة فلا يتغير بهذا
العطف الاطلاق الثابت باول الكلام فان قيل لما ذا لم تجعل الواو لمعنى الحال كما في قوله اد الي
الفا وانت حر قلنا لانه لا يصلح للحال ههنا وحال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد
الاخذ مع ان الواو تستعار للحال مجازا وانما يصار اليه للحاجة الي تصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا
باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز كذا في المبسوط قال رحمه الله
واختلفوا في قول المراة لزوجها طلقني ولك علي الف درهم الى قوله والكلام يحتمل الحال ايضا
اقول اختلف علماونا رحمهم الله في قول المراة لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها
وجب له الالف عليها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حملا للواو في قولها ولك الف درهم على
المعاوضة وعلى وعند ابي حنيفة رحمه الله لم يجب له شي حملا للواو على عطف الجملة على الجملة لها
في تقريرهما لا طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للبا كما استعير هو للبا في القسم
فان قوله والله بدل من قوله بالله لكونهما من مخرج واحد فحمل الواو على هذا المجاز وهو ان الواو
بدل من البا بدليل دل عليه وهو حالة المعاوضة فان الخلع عقد معاوضة وفي المعاوضات لا

يعطف

لا يعطف احد العوضين على الاخر بل يلصق احدهما بالاخر كما لو قال احمل هذا الطعام او المتاع الى
منزلي ولك الف درهم فان الواو فيه حمل على البا اي احمله بدرهم والطريق الثاني ان الواو في قولها ولك الف
درهم للحال كانها قالت طلقني في حال ما يكون لك علي الف درهم للحال كانها قالت طلقني في حال ما يكون
لك علي الف درهم بسبب دلالة حال المعاوضة عليه واذا كان كذلك يصير كون الواو للحال شرطا في الطريق
الثاني لان الاحوال شروط معنى فلا تطلق الا بوجوب الالف وكذا يصير بدلا وحينئذ يتوزع اجزا
العوض على المعوض كما عرف في قولها طلقني ثلثا بالف وفي الطريق الاول لا توزع لما عرف ان اجزا
الشرط لا يتوزع على اجزا المشروط ونظير الطريق الثاني قول المولى لعبده اد الي الفا وانت حر
وقول الغازي للحربي انزل وانت امن فان الواو فيهما للحال كما مر تقريره بخلاف المضاربة فان رب
المال اذا قال للمضارب خذ هذا المال تضارب بالخمس او اعمل به فانه لا يجعل الواو فيه عبارة عن الحال
اذ لا معنى للحال هناك وهو المعاوضة لانه لا يصح ان يقال خذ هذا المال مضاربا باعماله في البز
وانما حمل الواو في مسئلة الخلاف وهي قولها طلقني ولك الف درهم على الحال بدلالة المعاوضة كما مر بيانه
ولم توجد تلك الدلالة في مسئلة المضاربة فلم يحمل الواو فيها على الحال ايضا وقال ابو حنيفة رحمه الله
الواو للعطف حقيقة فلا تترك الحقيقة الا بدليل ولا تصلح المعاوضة دليلا على ترك الحقيقة لان
المعاوضة في الطلاق امر زايد فان الطلاق في الغالب يكون بغير عوض وقوله لان ذلك في الطلاق
اشارة الي المعاوضة يعني وبل لما ذكرنا وحمل المعاوضة الي العوض او بسبب الخبر وهو امر زايد
وقوله الا ترى ايضاح لقوله ان ذلك في الطلاق امر زايد وذلك ان الطلاق اذا دخله العوض
كان يمينا من جانب الزوج حتى لا يمكنه ان يرجع عنه قبل قبولها وفي المعاوضات الاصلية يمكن الرجوع
قبل قبول الخصم فكانت المعاوضة في الطلاق امرا زايدا لا اصليا فلم يستقم ترك الاصل وهو
الحقيقة بدلالة امر زايد على ما وضع له في الاصل بخلاف ما ذكر من مسئلة الاجارة وهي قوله
احمل هذا الطعام الي منزلي ولك الف درهم لان الاجارة عقد مشروع ببدل فكانت المعاوضة
فيه اصلية كسائر البيوع فامكن حمل اللفظ فيها على المجاز بدلالة معنى المعاوضة في الاجارة
واما الواو في قولها ولك الف درهم لا يمكن حملها على الحال لان الحال حقيقة فعل مضارع او اسم
فاعل كقولك زيد يتكلم او راكبا اذ الحال صفة لذي الحال في المعنى وهي انما يثبت بطريق الحقيقة
فيما ذكرنا من المثالين واما ما جا من الحال التي ليست بفعل ولا اسم فاعل من الجمل الاسمية والظرفية
كقولهم كلمته فوه الي في ولقيته عليه جبة وشي فعلى تقدير اسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة
وشي واما قوله اد الي الفا وانت حر فالحال لان حرا صفة مشبهة بمعنى اسم الفاعل فان معناه خالص
من الرق يقال طين حر اي خالص فكانه قال وانت عتيق وصدر الكلام فيما نحن فيه وهو اول قوله

فان الواو فيه ... للطلب فلا ... حال لدلالة حال المعاوضة عليه

ادا الى الفا وانت حر غير مفيد شيئا الا شرط التحرير باداء الالف فانه يصير به تعليقا للعتق باداء المال
لحمل الواو فيه على الحال لانه في معنى الشرط فان الاحوال شروط معنى كما في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق فانه يجعل الركوب شرطا كالدخول وتحقيق ذلك ان الحرية لما كانت حالا للادا لا تسبق الادا
لان الحال اسم لما يطرا على الذات لكونها صفة فكانت طارية لا سابقة فيقتضي سبق الادا لان الحال اسم
لما يطرا على الذات لكونها صفة حالة فلا يعتق العبد قبل الادا واذا كان الحال بمعنى الشرط كان اخر الكلام
يناسب صدره فناسب ان يكون الواو للحال وقوله انت طالق كلام مفيد بنفسه وانت مريضة يحتمل
الحال لان حالة المرض حالة عدم الاستمتاع فعسى ان يقابلها بالطلاق فصحت نية الحال اذ لا يصلح
للحال لكون المريضة صفة شبهة واما قوله اد الى الفا لا يصلح ضريبة لان الضريبة في الاصطلاح
لم يجز بجعلها الفا لانها لا تزيد في العادة على عشرين او ثلثين ولانها لا تكون من غير عقد واصطلاح
بينهما ولانها انما تكون منجمة وهذا مطلق فكان ذلك دليلا ظاهرا او امارة بينة على ان ادا الالف
شرط للتحرير فجعل دليلا على الثاني للحال فكانت الواو بهذه الدلالة للحال الصريحة على العبد وقوله
في باب المضاربة واعمل به في البز لا يصلح حالا للاخذ اي مفيدا لفعل الامر وهو خذ لان الاصل في
المضاربة هو العموم في التصرف والاطلاق لحصول الربح ولهذا تنعقد مضاربة عند الاطلاق
وان كانت وكالة في الاول على ما عرف والوكالة على شرا شي مطلقا لا تصح فظهر ان الاطلاق هو الاصل
في المضاربة فاذن لا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني في قوله خذ هذا
المال وهو اعمل به في البز نعم ان قوله واعمل به لبس يصلح للحال لان العمل منتظر معدوم غير
ثابت لاخذ المال مضاربة فلا يجعل الواو فيه للحال بل للعطف وللمشورة فلم يتقيد الاول
بالثاني وقوله انزل وانت امن فيه دلالة على الحال لان الامان انما يراد اعلاء كلمة الله تعالى والدعوة
الى الايمان ليعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه وشعائر الشرع فيقتضي ذلك الى اسلامه قال الله
تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وبالنزول على الايمان عسى ان
يظهر ذلك المراد فكان الظاهر الحال في ذلك الكلام ليصير الامان معلقا بالنزول الينا تحصيلا
للمقاصد المذكورة وهذا الكلام وهو انت امن يحتمل الحال ايضا لان الامن اسم فاعل مع ان فيه دلالة
على الحال لان الامان يصلح وصفا للنازل كالحرية فانها تصلح وصفا للعبد في قوله وانت حر فان قيل
ما جواب ابي حنيفة رحمه الله عن قولها لا يستقيم هنا حمل الواو على العطف الذي هو حقيقته لانه لا يعطف
احد العوضين على الاخر بل يلصق احدهما بالاخر وذلك معنى الباء فكان مستعارا له قلنا قال بل
يستقيم اجرا الواو على حقيقته التي هي العطف فان معنى قولها طلقني ولك الف درهم ولك الف
درهم في بيتك فلا حاجة لك الى الالف سعه ان يتزوج غيرها او تشتري جارية فكان هو عطف

الحالة

الجملة على الجملة وفي عطف الجمل بعضها على بعض لا يطلب تمام المناسبة او يقع الا ابتدا ليكون وعدا
منها اتيان المال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم ولان اكثر ما في الباب ان يكون حرف الواو محتملا لحكم ما ذكرنا
والمال لا يجب بالشك كذا اشار اليه في المبسوط قال [redacted] رحمه الله واما الفا فانه للوصل والتعقيب
الى قوله من غير تراخ اقول الفا للعطف وموجبه التعقيب بصفة الوصل حتى ان المعطوف بالفا لا
يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف ذلك الزمان نظرا الى التعقيب والترتيب ولهذا كانت العرب
تستعمل الفا في الجزا وتشبه حرف الجزا لان نزول الجزا مرتب على وجود الشرط من غير فصل
وكذا تستعمل الفا في احكام العلل اي تستعمل لعطف الحكم على العلة يقال جا الشتا فتاهب وضرب
فاوجع اي بذلك الضرب واطعم فاشبع اي بذلك الاطعام لكون الحكم مترتبا على العلة ويقال اخذت
١٩٤ كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما بين ما سبق لان وجوه
العطف منقسمة على صلاته اي حروفه وكلماته وانما سماها صلات العطف لانه لا وجود للعطف في الخارج
بدون هذه الوجوه وهي القران والوصل مع التعقيب او الفصل مع الترتيب لكون مطلق العطف
امرا كليا لا وجود له في الخارج الا في ضمن جزئي فلا وجود لمطلق العطف الا بصلته كما لا وجود للموصول
بدون صلته وكذا لا تحقق لكل واحد من الوجوه المذكورة الا بصلته لا بد من ان يكون للفا تحقيقا
بما هو موضوع له حقيقة وهو التعقيب ولهذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لاخر بعت منك
هذا العبد بالف درهم فقال المشتري فهو حر ان قوله فهو حر قبول للبيع ثم اعتاق بعده ولو قال
هو حر او وهو حر او وهو حر لم يجز البيع ويكون ذلك ردا للايجاب لا قبولا له فلا يعتق وقال اصحابنا
رحمهم الله فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا قال نعم فقال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه
قميصا ان الخياط يضمن قيمة الثوب لان الفا للوصل مع التعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه
فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا وكان
بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا
وقال بعض مشايخنا رحمهم الله فيمن قال لامراته وهي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق فطالق فطالق فدخلت الدار انها تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله باعتبار جعل الفا مستعارا
عن الواو لمقاربة بينهما من حيث العطف قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله والاصح
عندي انها تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفا للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الثانية والاولى
في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن ايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا يصار الى
المجاز قال والدليل على ان الصحيح هذا ما قال في الجامع فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فدخلت
هذه الدار الاخرى فانت طالق ان الشرط ان تدخل الاخيرة بعد دخول الدار الاولى من غير تراخ
حتى لو دخلت الثانية قبل الاولى ثم دخلت في الاولى لم تطلق لانه لم يتحقق التعقيب بخلاف ما لو

فيكون قبل لم نقل

قال و دخلت هذه الدار واشار المصنف رحمه الله الى الصحيح بقوله انه يقع على الترتيب
فيتبين بالاول اي بالطلاق الاول وكذلك اختص الفا بعطف الحكم على العلل كما ذكرنا امثلته وقال
صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشرى وذلك
دليل على ان كون الولد معتقا حكم للشرى بواسطة الملك لا الاعتاق ليستحيل ان يكون حكما للشرى ان م
بلا واسطة لان الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة له لكن
الشرى حكمه الملك والملك في القريب سبب للعتق فكان العتق حكم الشرى بواسطة الملك والحكم كما يضاف
الى العلة يضاف الى علة العلة ولكون الفا للوصل مع التعقيب قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار فعبدي حر ان شرط الحنث ان تدخل المرأة الدار الاخيرة بعد الاولى من غير تراخ ومهلة لاقتضا الفا
ذلك قال [redacted] رحمه الله وقد تدخل الفا على العلل ايضا الى قوله وللحقيقة احق ما امكن اقول من حق
الفا ان تدخل على الاحكام كما مر ذكره دون العلل لان الحكم يعقب علته من غير عكس والفا للتعقيب وقد
تدخل على العلل ايضا اذا كان ما ذكر من العلل مما يحتمل الامتداد فيصير بمعنى المتراخي من الحكم فيحصل التعقيب
بالنسبة الى زمان بقا العلة وابتدا الحكم واذا كان كذلك فيجوز دخول الفا في مثل هذه العلة نظير ذلك ما
يقول الرجل لغيره ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت فان حصول الغوث يبقى بعد الحكم وهو البشر
فيحصل التعقيب ثم الابشار قد يكون متعديا وقد يكون لازما بمعنى الفرح يقال بشرته بمولود
فابشر ابشارا ومنه قوله تعالى وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون وههنا لازم والغوث المغيث
وانما يقال هذا عند ظهور الفرج حال ضيق الامر وتبين اليسر عند العسر واذا كانت العلة مما لا
تدوم لا يجوز دخول الفا عليها كالكسر والقطع فلا يقال انكسر الشي فكسره زيد وانقطع الحبل فقطعه
عمرو لان الكسر والقطع من العلل التي لا تدوم لا يجوز دخول الفا عليها كالكسر والقطع بل يقال
كسره فانكسر وقطعه فانقطع ونظير ذلك من الفروع ما قال علماونا رحمهم الله فيمن قال لعبده اد الي
الفا فانك قد عتقت او فانت حر انه يعتق في الحال وان لم يود لان العتق يصلح علة لاد الالف والعتق
مما يدوم فاشبه هو المتراخي بعد الحكم وصار كانه قال اد الي الفا لانك قد عتقت وصرت حرا وكذا
لو قال للحربي انزل فانت امن كان امنا نزل او لم ينزل لما قلنا ان العلة اذا كانت مما يدوم يصح دخول
الفا عليها ومعنى الكلام انزل لانك امن والامان يمتد ويبقى بعد الحكم وهو النزول فان قيل لم لا يجعل
المثالان المذكوران بمعنى التعليق ويضمر فيهما حرف الشرط كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان
نزلت فانت امن كما يقول الخياط بعد قوله نعم فاقطعه وحينئذ يكون الفا للجزا داخلا في محله ويكون الامان
معلقا بالنزول فلا يثبت قبله قلنا ان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار لضرورة فلا يصار اليه
من غير ضرورة فان قيل في صورة العلية ايضا لا يصح الكلام بدون الاضمار الا ترى انه كيف ذكر

تقديره

تقديره بقوله اد الي الفا فانك قد عتقت ولما كان كذلك كان اضمار الشرط اولى لان طريق سلوك في لانه
افصح اللغات قال الله تعالى فذلك الذي يدع اليتيم اي لم تعرفه فذلك الذي يدع اليتيم قلنا نعم كذلك الا ان
هذا الذي ذكره من التقدير ليس بيانا للاضمار بل هو بيان لعاية قوله فانت حر فصار التقدير الذي
ذكره اصل الكلام وما هو المذكور نايبا منابه والنايب مع المنوب لا يجتمعان بخلاف اضمار الشرط حيث
يجتمع مع جزايه اذ لا يصح الجزا المذكور بدون اضمار الشرط فكان اضمارا وما نحن فيه يصح بدون الاضمار
لانه قادر على اصله لكنه غير واضح فاوضح بهذا التقدير فكان تفسيرا للمبهم لا اضمارا ولاجل ان الاضمار
في اصله لا يصار اليه من غير ضرورة قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه المقر درهمان
لان هذا الكلام يصح بدون الاضمار والمعطوف غير الاول وهو المعطوف عليه حقيقة ويصرف
الترتيب المستفاد من حرف الفا الى الوجوب وهو الفعل لا الى الواجب وهو الدرهم اذ
الترتيب انما يكون في الافعال دون الاعيان والوجوب انما يثبت بالاقرار الصادر من اعتبار
المقر او نقول لما تعذر الحقيقة معنى حرف الفا وهو الترتيب جعل الفا مستعارا لمعنى الواو فكانه
قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم لان موجب حرف الفا وهو الترتيب
لا يتحقق هنا اذ لا يقال هذا الدرهم اول وهذا اخر كما يقال في ثوب اذا جمعوا في مكان هذا جا ١٩٥
اولا وهذا اخرا فيكون معنى الترتيب في الفا لغوا فيحمل على اضمار المبتدا ليصير الكلام جملة
مبتدا اي فهو درهم المذكور اولا وتاكيده كانه قال علي درهم فهو درهم كما قال الحطيئة والشعر
لا يستطيعه من يظلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه
فيعجمه اي يريد ان يعرب شعره فاذا هو يعجمه اي ياتي به اعجميا يعني يلحن فيه فرفع يعجمه لانه استانفه
ولو نصب على سبيل العطف فسد المعنى لانه يودي الى ان اعجام شعره يكون مرادا له وذلك فاسد
كما لو قلت اريد ان ازورك فيمنعني البواب بالنصب لكان فاسدا لانه يقتضي حينئذ ان يكون
منع البواب اياه مرادا وانه فاسد كما نوى وذكر في الصحاح شعر الحطيئة هكذا الشعر صعب
وطويل سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه الى اخره وقيل قوله يريد ان يعربه اي يظهره
فيعجمه اي عند ذكر الاعراب وكما قال تعالى ليبين لهم فيضل الله من يشا اي فهو يضل الله على سبيل
الابتدا والاستئناف لا اعتبار لمعنى الترتيب في ذلك لان الاضلال لا يترتب على التبيين لكن باضمار
هذا الذي ذهب اليه الخصم لا يصح لان الاضمار فيه ترك حقيقة الفا والاضمار انما يسوغ لتصحيح ما
وقع عليه التنصيص لا للغاية وهنا اضمار المبتدا يودي الى الغا الفا الذي هو حقيقة
في العطف المخصوص ويحكم فيه فلا بد من اعتباره بحسب الامكان اذ الحقيقة احق بالاعتبار
ما امكن فان قيل انتم ايضا تركتم الحقيقة في هذا المقام حيث جعلتم الفا مستعارا للواو

وقلنا انما استعرنا الفا للواو لتقرير حقيقة العطف وهي المغايرة بين المعطوف
والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغيير حقيقة الكلام وهي التغاير المذكور فقد تركتم الحقيقة
والعينتم حرف الفا فلعكسم فلزم على قولكم محذوران وليس على قولنا الا الاستعارة حرف لحرف
مع وجود المناسبة بينهما وانه شايع شايع فكان ما قلنا اولى على انا تمسكنا باحد الدليلين من
غير تعيين فلا يتوجه الاشكال على احدهما بتعين قال رحمه الله واما ثم فللعطف على سبيل
التراخي الى قوله وذكره في النوادر اقول حرف ثم موضوع للعطف على سبيل
التراخي من غير خلاف ليختص بمعنى على وجه الانفراد كقولك جاء زيد ثم عمرو فانه يفهم منه ما يفهم
من قولك جاء زيد وبعده عمرو فان قيل ان ذلك منقوض بقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن
وعمل صالحا ثم اهتدى فان الاهتدا قبل التوبة والعمل الصالح لا بعدها وحرف ثم يقتضي
ان يكون الاهتدا بعد التوبة قلنا ان قوله تعالى ثم اهتدى محمول على دوام الاهتدا متراخ عن
التوبة والايمان والعمل الصالح ثم ان علمانا رحمهم الله اختلفوا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة
رحمه الله ان ذلك بمعنى الانقطاع بمنزلة ما لو سكت ثم استانف كلاما اخر بعد الاول قولا بكمال
التراخي وذلك لان التكلم سبب ووقوع الطلاق حكم ولو لم يجعل متراخيا في حق التكلم بل في
حق وجود الحكم لم يثبت التراخي الكامل في حق الحكم وهو التراخي من كل وجه لانه بالنظر الى السبب
لم يكن متراخيا فكان معنى التراخي فيه موجودا من وجه دون وجه واذا كان كذلك فينبغي ان
يظهر التراخي في قول المتكلم ايضا قولا بكماله متراخيا وجودا لا يكون متراخيا من كل وجه اذ لو
كان متصلا تكلما متراخيا وجودا لا يكون متراخيا من كل وجه بل من وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله اثر التراخي راجع الى الوجود راجع الى الوجود في الخارج لا غير فاما في حق التكلم فمتصل
لا مستانف لانه لو لم يكن متصلا تكلما متراخيا وجودا لما صار الاول خبرا للثاني فيما اذا قدم الشرط
وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ولان الكلام متصل بعضه ببعض حقيقة وحسا
فكان حكم الكلام متصلا ايضا حتى صار معلقا عند التعليق لمراعاة معنى العطف فيه ولكن
حكم وقوع الطلاق يتراخى بعضها عن بعض والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا ان الكلام متصل
بعضه ببعض حسا ومسرود على نظام واحد من غير قطع ومذكور فيه حرف العطف وذلك امر محسوس
لا ينكر غير انه في الحكم كانه سكت بين الكلمات علا بكلمة ثم والثاني فانه محتاج الى الاول في صيرورته
كلاما ومتصل بالاول فاضمرنا في الثاني المبتدا ليصح الكلام ولم يحتج الثاني في صيرورته كلاما
الى ان يضمر فيه الشرط والثالث ان المتكلم قد تكلم بكلمة ثم المستدعيه للتراخي فلا يضمر
الشرط ويجعل في الحكم كانه سكت ثم تكلم بقوله انت طالق فلهذا تعلق الاول وينجز الثاني

عنده رحمه الله بيان الاختلاف المذكور في اثر التراخي فيمن قال لامراته قبل الدخول انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله الاول يقع في الحال ويلغو ما بعده
كانه قال انت طالق وسكت ثم قال ثم طالق ان دخلت الدار ولو كان كذلك لما تعلق الطلاق الاول بالشرط
فكذا ههنا لكونه في معنى المنقطع حكما فكان كالمنقطع تكلما ولو قدم الشرط على الجزا تعلق الاول بالشرط
ووقع الثاني في الحال باضمار المبتدا لانه محتاج لتصحيح الكلام الى الاول ومتصل به ولم يحتج في
صيرورته كلاما الى اضمار الشرط كما مر ولغا الثالث لكونها ثابتة بالثاني لا الى عدة بمنزلة ما اذا
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق من غير حرف عطف حتى ينقطع بعض الكلام
عن بعضه لكون اثر التراخي راجع عنده راجعا الى معنى الانقطاع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله يتعلق الطلقات الثلاث جميعا بالشرط سوا قدم الشرط او اخره وينزلن على الترتيب فيقع
واحده في غير المدخول لان كلمة ثم للعطف فيتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا عند وجود
الشرط فلا يقع الا واحدة عملا بمعنى التراخي ولو كانت المراه مدخولا بها تطلق بثنتين في الحال
ويتعلق الثالث اذا اخر الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله واذا قدم الشرط تعلق الاول بالشرط
ووقع الثاني والثالث في الحال عنده وعندهما يتعلق الكل بالشرط فاذا وجد الشرط تعلق (١٩٦)
ثلثا قدم الشرط او اخره هكذا ذكره مفسرا في النوادر فان قيل اذا كان التراخي بمنزلة السكت
ينبغي ان لا يقع الثاني والثالث عنده بقوله ثم طالق سوا كانت المراة مدخولا بها او لم تكن لان قوله ثم طالق
ليس بجملة تامة فيقع الثاني والثالث لغوا لعدم المبتدا فكان بمنزلة ما لو قال لامراته انت طالق ثم قال
بعد سكتة انت طالق فانه لا يقع الا واحده قلنا الكلام متصل بعضه ببعض حسا الى اخر ما ذكرناه
فاضمرنا المبتدا في الثاني تصحيحا للكلام لاحتياج الثاني اليه فيصير كانه قال انت طالق ولم يضمر
فيه الشرط لان الاضمار باعتبار الحاجه وليست حاجة الخبر الى الشرط كحاجته الى المبتدا اذ لو لم
يضمر الا بتدا لغا كلامه ايضا يلحق بكلام المجانين بخلاف الشرط فان الكلام مفيد بدونه والاضمار
انما كان للحاجه وقد اندفعت هي باضمار المبتدا حتى صح الكلام في الطلاق الثاني فوقعت الغنية
عن اضمار الشرط فان قيل كيف احتيج الى اضمار الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر مع استقلال قوله وعبدي حر بفايدته حتى تعلقا جميعا بالشرط قلنا ليس اتصال الجمل بالواو
كاتصالها بثم فلو كان مقصود الحالف تعليق كل الطلقات لذكرها بحرف الواو فان حرف ثم بمنزلة
السكته عند ابي حنيفة رحمه الله فكان اثرها في قطع التعليق عنده قال رحمه الله وقد تستعار
ثم لمعنى واو العطف الى قوله تعالى هذا ايضا اقول ان حقيقة كلمة ثم للعطف على سبيل التراخي
كما سبق الكلام عليها ثم انها قد تستعار لمعنى واو العطف لمجاورة بينها وبين الواو في مجمع المطلق

ثم
وفي كلمة ايضا جمع فان قوله جاني زيد ثم عمرو اجتماعا في المجي وان كان بصفة التراخي اولان بمنزلة النوع
للواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا ادا المعنى والله اعلم فكان من الذين امنوا وذلك لتعذر العمل بحقيقة
ثم لان الايمان اصل كل طاعة ومقوم كل عبادة وقد ذكر قبل هذه الاية الاعمال الصالحة وانما تكون الاعمال صالحة
ومنجية عن العذاب ان لو كانت مقرونة فلو عمل بحقيقة ثم لكان وجود الايمان متراخيا عن وجود تلك الاعمال وانه غير
متصور لان كونه مومنا شرط لصحة عمله وكونه سببا لاستحقاق الثواب اذ لا اعتبار لعمل الكافر وان كان صالحا من
حيث الظاهر كتخليص الاسارى والصدقات واطعام الجائعين فاستعيرت ثم لمعنى الواو لذلك وكذا قوله
تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون تعذر العمل فيه بحقيقة ثم لانها للترتيب ولا ترتيب في صفات الله تعالى لما انه
تعالى قديم بجميع صفاته العليا ليس بمحل للحوادث فيمتنع ان يكون تعالى شهيدا بعد ما لم يكن فاستعيرت كلمة ثم لمعنى
الواو والمجاورة المذكورة وذكر في الكشاف ثم كان من الذين امنوا جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ولا يثبت عمل صالح الا به وهذا
اشارة الى ان التراخي المستفاد من كلمة ثم في الاية هو التراخي في المرتبة لا في الزمان كما في قوله تعالى ان الذين قالوا
ربنا الله ثم استقاموا وذكر في التيسير ثم كان من الذين امنوا اي مع هذا كان مومنا فانه لو كان كافرا لم يجز لصدقته
قبول ولا نفع وثم لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان مومنا وهو كقول الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده ولهذا الاصل قلنا في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على
يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه انه تحمل ثم على حقيقته وهي التراخي لان العمل
بحقيقته ممكن فان وجوب الكفارة انما هو بعد الحنث كما هو موجب الامر ولان الاتيان بالذي هو خير انما هو
الحنث فتجب الكفارة بعده لا محالة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث بالاجماع وروي فليكفر يمينه ثم ليات
بالذي هو خير فحملنا ثم هنا على واو العطف عملا بحقيقة الامر وهو فليكفر لان العمل بحقيقته وهي موجب الامر
الذي هو وجوب الكفارة غير ممكن لان التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان كان جائزا عند الخصم في المالي
فكان المجاز في حرف ثم متعينا تحقيقا لما هو المقصود من الامر وهو وجوب الكفارة اذ الكلام سوق له والبر
في اليمين واجب اصالة والكفارة واجبة خلفا عن البر ولو اجري ثم على حقيقته لما حصل هذا المقصود
الا ترى انه لو كفر بالصوم قبل الحنث لا يجوز اتفاقا وقوله صلى الله عليه وسلم شامل للتكفير بالصوم والمال
فلهذه الضرورة جعلنا حرف ثم مستعارا ليبقى الامر موجبا ويتحقق ما هو المقصود منه او نقول الاصل
ان تخرج حديث الرسول صلى الله عليه وسلم على وفق الكتاب لانه عليه السلام بعث مبينا والكفارة واجبة
بالكتاب فتحمل الحديث على الوجوب وعند ذلك تعين المجاز في حرف ثم او نقول لو حمل الامر على المجاز لما عمل
الشافعي رحمه الله بحقيقة ثم لكونه للتراخي وعنده اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه من غير تراخ يجوز فيكون
ذلك تركا لحقيقة حرف ثم في قوله وذلك في قوله يستلزم ترك العمل بالحقيقتين ولانه لا يجوز من غير

ضرورة

ضرورة لما مر ولا ضرورة واذا كان كذلك فحملنا حرف ثم على المجاز والامر على الحقيقة بنا على ما مر
فان قيل اذا استعيرت ثم بمعنى الواو والواو لمطلق العطف فيقتضي ذلك جواز التكفير كيف ما كان قبل
الحنث او بعده ولو جاز لوجب تقريره حرف ثم على حقيقته ومنع صحة الاستعارة فان قيل ان كان في قول
الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة وهو ترك اجرا الامر على حقيقته ففي قولكم ايضا ترك الحقيقة وهو ترك
العمل بحقيقة ثم فمن اين ظهر رجحان قولكم على قوله قلنا فيما قاله الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة في
الموضعين وهو ترك العمل بموجب الامر وترك العمل بجواز التكفير قبل الحنث حيث اراد بهذا
جواز التكفير قبل الحنث ولا يجوز الصوم وفيما قلنا تحقيق المقصود وهو القول بوجوب الكفارة
فيما هو مقتض للوجوب والاولى فيه ان يقال ان فيما قاله الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة في امر
الشارع وهو نفل بلا خلف وفيما قلنا ترك الحقيقة بحرف ثم بخلف وثم حرف وامر الحرف اسهل من
امر الفعل والاعتبار لقوله لا اثر في التعليل وانما قلنا ان هذا اولى لان على التقرير السابق لزوم
الترجيح بكثرة العلل وذلك لا يجوز والذي يويد ما قلنا ما قاله في المبسوط وهو ان مجرد اليمين
ليس بسبب لوجوب الكفارة لان ادنى السبب ان يكون موديا الى الحكم طريقا له واليمين مانعة من
197 الحنث محرمة له فكيف تكون موجبة لما يجب بعد الحنث الا ترى ان الصوم والاحرام لما كان كل واحد منهما
مانعا مما يجب به الكفارة وهو ارتكاب المحظور لم يكن بنفسه سببا لوجوب الكفارة بخلاف الجرح فانه
طريق مفض الى زهوق الروح فعلم بهذا ان الاعتبار في الاسباب للسبب الذي هو مفض الى حكمه
وضعا لا للسبب الذي ينعقد سببا للحكم بعد ارتفاع المانع ولئن سلمنا ان اليمين سبب فالكفارة
انما تجب خلفا عن البر الواجب باليمين ليصير عند ادائها كانه ثم على بره ولا اعتبار للخلف في حال بقاء
الاصل وقبل الحنث ما هو الاصل باق وهو البر فلا تكون الكفارة خلفا كما لا يكون التيمم طهارة مع
القدرة على الماء واذا صح ان يستعار ثم للواو بالمجاورة المذكورة فالفاء بان يستعار للواو اولى لان
جواز الواو بالفاء اقرب من جواز الواو بثم بوجهين الاول ان المشايخ رحمهم الله اختلفوا في موجب
الفاء على ما ياتي كما اختلفوا في موجب الواو ولقرب معناهما ولم يختلفوا في ثم لبعد معناهما
عن معنى الواو والثاني ان الواو لمطلق الجمع والفاء للوصل والتعقيب ومعنى الوصل في الجمع موجود
واما ثم فللتراخي والوصل مع التراخي ضدان لكن فعلم ان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز الواو
به ولهذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله والمراد به الطحاوي فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق انها ان دخلت الدار تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه
الله وثلاثا عندهما كما لو قال بالواو ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تطلق
واحدة بالاتفاق وهذا دليل على ان جواز الفاء بالواو اقرب لانهم اختلفوا في فصل الفاء

استعيرنا حرف ثم للواو وبعده وذلك لا يجوز عندكم قلنا انا
الوجوب فلا يجوز التكفير قبل الحنث ولا يوجب الامر وهو

بالفاء
وثم

كاختلافهم في فصل الواو في حق الوقوع ولم يختلفوا في فصل ثم في حق الوقوع بل اتفقوا على
وقوع الواحده وذكر في المبسوط ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ذكر الطحاوي
ان هذا ايضا على الاختلاف فان الفا للعطف كحرف الواو فتطلق ثلثا عندهما والاصح انها تطلق واحده
عند وجود الشرط يعني بالاتفاق لان الفا للتعقيب في اصل الوضع لا لعطف مطلق واذا كان للتعقيب
في كلامه تنصيص على ان الثانيه تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة بخلاف الواو الا ان
حقيقة الفا اولى بالاعتبار من حملها على المجاز وهو الواو فلذلك اخترنا الاتفاق في فصل الفا
يعني تطلق واحدة بالاتفاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق وما اعتبرنا اختلاف
ذلك البعض والفقيه ابو الليث رحمه الله جعل الفا بمنزله بعد هذا اذا قدم الحالف الشرط واما
اذا قدم الجزا بحرف الفا اي في فصل حرف الفا فعلى هذا ايضا اي يقع واحده على الاصح وثلثا
عند الطحاوي رحمه الله كما في التعليق بالواو وذكر في شرح الطحاوي في هذه المسله انها اذا دخلت الدار
طلقت ثلاثا بالاجماع قال ـــــ رحمه الله واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
الى قوله تعدجا الترتيب اقول ـــــ ان حرف بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
على سبيل تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول واظهار ان الاول كان غلطا كما يقال جاني زيد
بل عمرو فانه يفهم منه الاخبار بمجي عمرو خاصة وهذا الذي ذكرناه في صوره يصح الاعراض عما قبلها
اما اذا لم يصح ذلك يثبت الثاني مع الاول ولهذا الاصل قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان علي
الف درهم بل الفان يلزمه ثلثة الاف درهم لان المقر اثبت الثاني بكلمه بل وابطل الاول بها لكن
المقر غير مالك ابطال الاول لان بالاقرار تعلق حق المقر له بالمقر به فلا يملك المقر ابطال ذلك بعد
التعلق ولهذا لا يملك المقر الرجوع عن الاقرار لان فيه ابطال حق المقر له بعد التعلق واذا كان
كذلك فلزمه الاول والثاني كما لو قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين فانها
تطلق ثلاثا وقلنا انه يلزمه الفان لان كلمه بل انما وضعت لتدارك الغلط وذلك التدارك يكون بانتفي
انفراد الاول ويراد بالجملة الثانية اكمالها بالجملة الاولى فكانه قال بل مع تلك الالف الف اخرى فهما
الفان على وتدارك الغلط في الاخبار ممكن الا ترى ان الرجل يقول سني ستون بل سبعون فانه
يفهم من كلامه بل سبعون بعشره زايدة على الستين التي اخبرت بها اولا واما الانشا فلا يحتمل تدارك
الغلط اذ لا غلط في الايقاع وانما الغلط في قصده انه قصد الثنتين فاوقع الواحده غلطا والطلاق
لا يتبدل بالقصد وعدمه فلا غلط في الايقاعين جميعا فلذلك وقع ثلاث تطليقات فيما استشهد به
لكونه من الانشات وجعلنا ايقاع الثنتين فيه رجوعا عن الاول ورجوعه لا يصح بخلاف ما نحن فيه فانه
اخبار والغلط يتصور فيها اخبر حتى لو قال الزوج كنت طلقت امراتي واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين

وقعت ثنتان لما قلنا انه يراد بالجملة الثانيه تطلق ثلثا لانه انشا ولهذا الاصل قلنا فيمن قال لامراته
قبل الدخول بها انت طالق واحده لا بل ثنتين او ثنتين انها تطلق واحده لان الزوج يقصد لا بل ثنتين او بل ثنتين قصد — بل
اثبات الثاني مقام الاول ولم يقدر ذلك لانها بانت بالطلقة الاولى فلم تبق محلا لايقاع الثنتين عليها ولهذا
قالوا جميعا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحده لا بل ثنتين انها اذا دخلت — او بل ثنتين ؟
الدار تطلق ثلثا لان حرف بل لما كان لابطال الاول واقامه الثاني مقامه كان من حكمه اتصال الثاني بالشرط
المذكور بلا واسطه لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطاله لانه رجوع عنه وانه غير صحيح
وبعد ما بانت بالاولى لم يبق المحل ليصح ايقاع الثنتين عليها وفي وسعه افراد الثاني بالشرط بلا واسطه
كانه اعاد الشرط وقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كلامه ذلك في حكم الحلف بيمينين
احدهما بطلقة واحدة معلقة بدخول الدار والاخرى بطلقتين معلقتين به فاذا وجد الشرط — بخلاف
يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطه وهذا الخلاف ما قاله ابو حنيفه رحمه الله في العطف
بالواو فانه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحده وثنتين انها تبين بالواحدة عنده — الواو
لان للعطف للدلالة على تقرير الاول فيصير الثاني معطوفا على الاول على سبيل المشاركة معه
فيصير الثاني معطوفا على الاول متصلا بالشرط المذكور بواسطه لا مقصودا به بلا شرط اذ
(١٩٨) حقيقه الشركة في اتحاد الشرط لا في تعدده واذا اتصل الثاني بالشرط بواسطه الاول جا
الترتيب فينزل كذلك ومن ضرورته الافتراق في الوقوع فتبين بالطلاق الاول قبل الثاني والثالث
بخلاف كلمه بل لان بها ينتفي الاول في قولك جاني زيد بل عمرو كما يثبت الثاني بها فانها تتحقق الاول وتحقق
الثاني فيلتبسه على شرطا اخر قال ـــــ رحمه الله ويتصل بهذا الى قوله فصار ما جاوره اولى
اقول يتصل بهذا اي بالاصل الذي سبق وهو ان حرف بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
ان العطف متى تعارض له شبهان يصح العطف بايهما كان اعتبرا قواهما من حيث اللغة فان استويا — قال م
في القوة اعتبرا قربهما الى المعطوف عليه مثاله محمد رحمه الله في الباب الثامن عشر من ايمان الجامع الكبير انطالق
ان دخلت الدار لا بل هذه لامراه اخرى ان قوله لا بل هذه جعل عطفا على الجزا وهو انت طالق دون الشرط
وهو ان دخلت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الثانيه لم تطلق واحده منها لانه لا تعارض
لهذا العطف شبهان احدهما الضمير المرفوع المنفصل وهو انت في انت طالق والمعنى على هذا التقدير
لا بل هذه طالق والثاني الضمير المرفوع المتصل وهو التا في ان دخلت ومعناه على هذا لا بل هذه ان دخلت
الدار وحكم ذلك انه اذا دخلت الثانيه طلقتا الاولى ان نوى الزوج ذلك وطلقت بدخولها ايضا لكن
على سبيل البدل حتى لو دخلتا لم تطلق الاولى الا واحدة ولو دخلت الاولى طلقت الثانية ايضا ولا يصدق
الزوج في صرف الطلاق عن الثانية وحكم الاول ما ذكرنا واذا كان كذلك كان العطف باعتبار كل واحد

من الشبهين جاز لكن ان عطفنا على الشرط اي على الضمير المتصل بفعل الشرط كان قبيحا مستكرها لان
المعطوف عليه ضمير مرفوع متصل وهو التا في دخلت وانه غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو انت ومثل
ذلك العطف قبيح لان المتصل المرفوع ناكد اتصاله بالفعل لفظا ومعنى حتى صار كالجزء الطريان حكم الجزء عليه
ولذلك سكنوا اللام في ضربت كراهة توالي اربع حركات فيما هو في حكم كلمة واحدة ولذلك جاز وقوع الضمير
المرفوع المتصل بين لام الفعل وحركته في قولك تضربان فان حرف الاعراب وهو النون وقع بعد ضمير
الفاعل وهو الالف والاعراب انما يرد على اخر المعرب بعد تمامه كما علم فلو لم يكن الفاعل جزءا من الفعل حكما لما
ورد حرف اعرابه بعد ضمير الفاعل واذا صار كالجزء كره العطف عليه في الصورة اولا لان ضمير الفاعل
وهو التا في دخلت لما كان لا يقوم بنفسه لاحتياجه الى ما يتصل هو به تاكد شبه العطف على الضمير المتصل
وهو القرب بالعدم حتى صار كانه عطف على معدوم فكان موجودا له شبه بالمعدوم فمن حيث انه موجود
جاز العطف عليه ومن حيث ان له شبها بالمعدوم قبح العطف عليه واذا كان الضمير المذكور في حكم
الجزء اترابه مستقل من اقواله في المعنى لكونها ضمير من مرفوعين ليكون العطف على ذلك المستقل في
الصوره اوليصير بما هو كالجزء في حكم المستقل بسبب فيحسن العطف عليه قال الله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة فانه اكد الضمير المستكن في اسكن بالضمير المرفوع المنفصل وقال تعالى اذهب انت
وربك وقول المصنف رحمه الله وذلك ان الفاعل مع الفعل كشي واحد اشارة الى الوجه الاول من الوجهين
المذكورين انفا وقوله فاذا ضمر لا يقوم بنفسه اشارة الى الوجه الثاني منهما بخلاف ضمير المفعول فانه
يحسن العطف عليه من غير تاكيده بضمير منفصل نحو ان تقول ضربتك وزيدا وان ضربتك وضربك
فانتما طالقان من غير تاكيد وقال تعالى فاخذناه وجنوده لان ضمير المفعول منفصل اصالة ليس فيه
معنى الجزئية لكون المفعول فضلة تتم الجملة بدونها ولهذا لم يسكنوا اللام في ضربك واذا تعارض
شبها العطف عطف على ما هو جائز مستحسن ولم يعطف على ما هو قبيح لان الجائز المستحسن اقوى
من الجائز القبيح والعطف على الجزاء حسن وعلى الشرط قبيح فقدمنا العطف على الجزاء على العطف
على الشرط فاما اذا تعذر العطف على الجزاء فيصار الى العطف على الشرط للضرورة تحسينا له وهي
عدم الغاء تصرف العاقل لان الغاء تصرفه اقبح من العطف على الشرط كما اذا قال انت طالق ان دخلت
الدار لا بل فلان فانه جعل عطفا على الشرط وان كان قبيحا لتعذر العطف على الجزاء لان فلانا يستحيل ان يكون
طالقا فان قيل ان العطف على الضمير المرفوع المتصل حسن ايضا عند وجود الفاصل وان لم يؤكد
بالضمير المرفوع كقولك ضربت اليوم وزيد وفي مسالة الجامع الفصل موجود وهو الظرف فاستوى
الشبهان في الحسن فلم ترجح العطف على الجزاء قلنا نزل التاكيد في صورة الفصل انما يجوز لضرورة
داعية الى ذلك وهي طول الكلام لا لانتفاء العطف على الجزاء وعلى ماله شبه بالعدم فلا يخلو عن نوع
قبح بخلاف العطف مع التاكيد بالضمير المرفوع المنفصل فانه لا قبح فيه بوجه من الوجوه فلذلك

ترجح شبه العطف على الجزاء ثم ان المصنف رحمه الله قال في غير هذا الكتاب ما ذكره محمد رحمه الله يحتمل وجوها
ثلاثة احدها ان يكون تقديره لا بل هذه طالق ان دخلت انت وهذا الذي اختاره محمد رحمه الله والثاني لا بل هذه
ان دخلت هذه المراة الدار فانت طالق ولم يحمل على هذا اصلا بالنية والثالث انت طالق ان دخلت
هذه الدار لا بل هذه المراة الاخرى ان دخلت فهي طالق ولم يحمل على هذا اصلا اي لا بالنية ولا بغيرها وقال
الامام قاضي خان رحمه الله في شرح الجامع واذا جعلنا هذا رجوعا عن الجزاء والرجوع عن الاول لم يصح
واقامة الثانية مقام الاولى صحيح فيتعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حسب طلاقها بدخولها فاذا
دخلت الاولى الدار يقع الطلاق عليهما وان نوى به الرجوع عن الشرط صحت نيته لانه نوى ما يحتمله
لفظه وايتهما دخلت وقع الطلاق على الاولى قضاء وديانة لان طلاق الاولى كان متعلقا بدخولها
وهو قصد الرجوع عن دخول الاولى باقامة دخول الثانية مقام دخول الاولى فيتعلق طلاق
الاولى بدخول الثانية والرجوع عن الاول لم يصح واقامة الثاني مقام الاول صحيح فيتعلق الاولى
بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها بدخولها فايتهما دخلت وقع الطلاق على الاولى وتطلق الثانية
ايضا بدخول الاولى لان كلامه كان رجوعا عن الجزاء ظاهرا وطلاق الثانية كان متعلقا بدخول
(١٩٩) الاولى والرجوع عنه لم يصح فبقي معلقا كما كان قوله واما اذا استويا اي استوى الشبهان في
حسن العطف اعتبر اقربهما الى المعطوف عليه مثاله ما ذكر في كتاب الاقرار ان لفلان علي الف درهم
الا عشرة دراهم ودينارا فانه تعارض في عطف الدينار شبهان احدهما العطف على المستثنى
اقرب الى المعطوف من المستثنى منه وهو الف درهم وكلاهما مستويان في الحسن لكن احدهما
وهو المستثنى اقرب الى المعطوف من المستثنى منه فيترجح بالقرب لكونه من اسباب الترجيح
ويعطف قوله دينارا على عشرة دراهم حتى صار داخلا في الاستثناء او في المستثنى وفي الاخراج
وصار مستثنى وطامع العشرة لا مع الالف فيلزمه الف درهم سوى عشرة دراهم وقيمة دينار
فان قيل ان العطف على العشرة يؤدي الى الاخلال ايضا فانه يصير استثناء عشرة دراهم
ودينار من الف درهم مع بعد المعطوف عن المعطوف عليه ولا كذلك العطف على العشرة لوجود
القرب فيه ولان فيه عملا بالاصل وهو براءة الذمة عن الدين فيصار اليه عند الاستثناء وذكر
في المبسوط ما يدل على ان هذا التقرير فيما اذا كان المقر له اثنين واذا كان واحدا فالاستثناء
من الجنس جواب الاستحسان واذا كان احد فقال ولو قال لفلان علي الف درهم ولفلان
على مائة دينار الا درهما جعل ذلك استثناء من الدينار لان المستثنى موصول بالاقرار بالدنانير
حقيقة الاستثناء ما يكون موصولا بالمستثنى منه وهذا على اصل ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله ظاهر لان عندهما سواء جعله مستثنى من الاول او الاخر كان الاستثناء صحيحا فلما استويا

بترجيح الدنانير لاتصال المستثنى بها ولو قال لرجل واحد علي الف درهم ومايه دنيار الا درهما
فع القياس هذا الاستثنا ايضا لانه يتصل بها ولكنه ليستحسن فقال اذا كان المقر له واحدا فالاستثنا
من الدراهم لانا ان جعلنا الاستثنا من الدنانير صح باعتبار المعنى وان جعلناه من الدراهم صح باعتبار اللفظ
والمعنى وضرر النقصان في الوجهين يدخل على واحد فكان جعله من الدراهم اولى قال رحمه
الله واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي الى قوله لا الواجب اقول حرف لكن موضوع به
للاستدراك بعد النفي تقول ماجاني زيد لكن عمرو فصار التدارك بهذا الحرف اثبات ما بعده فاما
نفي الاول وهو ما قبله فليس ثابتا به بل يثبت بدليله وهو حرف النفي المذكور في اول الكلام فينبغي
بنفيه صريحا بخلاف كلمة بل لان بها ينتفي الاول ويتحقق الثاني واطلاق قوله بعد النفي انما يصح في عطف
المفرد على المفرد واما في عطف الجملة على الجملة فيجي بعد الايجاب كما يجي بعد النفي تقول جاني زيد لكن عمرو
لم يجئ وذكر في الاقليد في شرح المفصل فان قلت كيف صارت هي من حروف العطف وقد جاز الجمع
بين الواو ولكن والجمع بين حرفي العطف ممتنع ولهذا لم يجعل ابو علي الفارسي امام حروف العطف
لهذا قلت اذا جاءت الواو خرجت عن العطف وجعلت الاستفاده للاستدراك وشبهتها فيما
ذكرنا حتى فانك اذا قلت علمت الناس حتى زيدا وحتى عمروا لحتى الاولى للعطف والثانيه
للافاده معنى الغايه ثم العطف بلكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وهو انتظامه من وسق
الشي وسقا اي جمعه والمراد ان ينتظم الكلام عند وصل اخره باوله ويصح النفي والاثبات
وقيل المراد من الاتساق ههنا امكان التوفيق بين المتنافيين وهو قريب مما سبق فاذا اتسق الكلام
تعلق النفي بالاثبات الذي وصل به اي ثبتا جميعا كما في قولك ما جاني زيد لكن عمرو واد تعقبه العطف
ثبوت المعطوف مع المعطوف عليه ولا يكون النفي مطلقا لان الاستدراك انما يصح اذا توهم متوهم
عدم مجي عمرو عند سماع نفي مجي زيد لدوام ملازمه كل واحد منهما بالاخر فيزول ذلك الوهم بهذا
الاستدراك فكان كل واحد من النفي والاثبات في محزه فيصح وان لم يتسق الكلام لعدم ارتباط الثاني
بالاول وعدم اجتماعه معه لكون الثاني مناقضا للاول يجعل حرف لكن للاستيناف والابتدا كما
فيكون المتكلم مستانفا مثاله ما قال علماونا رحمهم الله في الجامع الكبير في رجل في يديه عبد فاقر هو ان
هذا العبد لفلان فقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل المقر له الكلام فالعبد للمقر له
الثاني وان فصله كان العبد للمقر فيرد عليه اقراره لان المقر له الاول نفي ملك العبد عن نفسه
بقوله ما كان لي قط فاحتمل ان يكون ذلك النفي نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الملك الى الاول
وهو المقر واحتمل ان يكون ذلك النفي نفيا متوجها الى غير الاول فاذا وصل المقر له الاول في كلامه
الاثبات بالنفي كان ذلك بيانا انه نفى الملك الى الثاني باثبات الملك له بقوله لكن ولا يكون

قوله ما كان قط ردا للمقر في اقراره اذ من الجايز ان يكون هذا العبد معروفا بقوله للمقر له الثاني ثم وقع
في يد المقر بسبب من الاسباب فاقر انه له واذا فصل المقر له كلامه كان قوله ما كان لي قط نفيا للملك
مطلقا فصار ذلك تكذيبا للمقر وردا لاقراره والمقر له ينفرد بالاقرار فيرتد الاقرار برده فوقع قوله
بعد ذلك لكنه لفلان اخر كلاما ضايعا لا فايده فيه لكونه شهاده بالملك الثاني على المقر وبشهاده الفرد
لا يثبت الملك فان قيل اذا نفى الملك لنفسه من الاصل ثم اقر بعد ذلك اقرار المقر بملك الغير
وانه باطل فينبغي ان لا يثبت الملك للمقر له الثاني وان كان الكلام موصولا وبه اخذ زفر رحمه الله قلنا
الاقرار متصل بالنفي فكان ككلام واحد فنفي المقر له الاول الملك اولا لم يعمل في ابطال اقراره
لما عرف ان الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله اولان الكلام يحتمل التقديم والتاخير
فيقدم الاقرار على النفي صيانه لاقرار المقر له الاول عن الالغا وقال علماونا رحمهم الله في المقضي
له بدار بالبينة اذا قال ما كانت الدار لي قط لكنها لفلان وقال فلان ان المقضي له باعني اياها او
وهبني بعد القضا له ان الدار للمقر له لان المقضي له نفى ملك الدار عن نفسه باثباته للثاني كما في المساله
الاولى حيث وصل بكلامه البيان واثباته للثاني يحتمل الا نشا بسبب كان بعد القضا فيحمل
٢٠٠ عليه في حق المقر له ثم ان المقر وهو المقضي له يضمن قيمه الدار للمقضي عليه لان قوله ما كانت
لي قط تكذيب لشهوده واقرار بان القضا باطل وهذا حجه عليه وكان ينبغي ان تكون الدار للمقضي
عليه لبطلان الشهاده والقضا لكن المقر بعد الاقرار استهلك الدار باقراره فيضمن قيمتها الا ان
المقضي له باسناد الملك للمقضي عليه من الاصل بالنفي بقوله ما كانت لي قط صار شاهدا على المقر له
بان الملك للمقضي عليه وبان اقراره للمقر له كان باطلا فلم تصح شهادته لان الاقرار حق ثابت للغير
عليه وهو مصدق فيما يرجع الى حقه لانه يرجع الى حق غيره وهو ابطال الاقرار فلا يصدق في
ابطاله ولان شهادته تتضمن بطلان القضا بالتناقض وبطلان الاقرار ولان اقراره للمقر له انما يصح
لتقرر بقا الملك له ببقا القضا له فلا تتضمن هذا بطلان القضا له وبطلان الملك لنفسه لزم منه
بطلان الاقرار فصار قوله لفلان لكنها لفلان مطلقا للمقر له ونفيه الملك اولا لم يعمل في ابطال هذا الاقرار
لما عرف ان اول الكلام لا يفيد موجبه بل يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير موجب الاول فان
قيل هذا انما يستقيم فيما اذا قدم الاقرار ثم قال ما كانت لي قط اما اذا قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان فقد اكذب شهوده اولا فلا يصح اقراره بعد ذلك لان الاقرار لا يصح الا في الملك قلنا ان الكلام
صدر جمله واحده متصلا بعضها ببعض فلا ينفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتوقف
على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وههنا تعلق النفي بالاثبات نصا ونظيره قوله انت طالق ان دخلت
وذكر صوره هذه المساله في شروح الجامع رجل ادعى دارا في يد رجل انها له والذي في يده جحد

ذلك. فاقام المدعي البينة انها داره فقضى القاضي له بها ثم اقر المقضي له انها لفلان لا حق له فيها وصدقه المقر له وقال المقضي عليه ان المقضي له قد اكذب شاهديه فانا احق بها فانها للمقضي عليه وهي للمقر له لان قوله هي لفلان لا حق له فيها يحتمل انها صارت له بسبب تمليكها اياه بعد الحكم بالبيع منه واذا احتمل ذلك والاصل في الاقرار القصر على ادنى ما يمكن لم يبطل القضا بالشك فان قيل هذا التقرير انما يصح ان لو احتمل الوقت التمليك اما اذا لم يكن بين القضا والاقرار زمان يحتمل التمليك فيه فكيف يمكن التوفيق بين الدعوى لنفسه وبين الاقرار لغيره انها له بسبب تمليكها اياه بعد القضا قلنا يحمل ذلك على امكان التوفيق وان كان نادرا بان باعها قبل القضا وبقي خصما لانه لم يسلمها الى المقر له وبقيت النسبة اليه باعتبار حق الحبس يعني يقول ان الدار كانت لي من الاصل وقد كنت بعتها قبل القضا من المقر له على اني بالخيار ثلاثة ايام حتى بقيت الدار على ملكي في مدة الخيار فصحت النسبة الي بهذا الطريق ثم ان المقضي عليه استولى على الدار وغصبها مني ثم قضى القاضي بالدار وانقضت مدة الخيار عقيبه بلا فصل فامكن الجمع بين هذا الاقرار والدعوى الاولى والشهادة بهذا الوجه ولما احتمل هذا لم يبطل الحكم بالشك ولا شي للمقضي عليه على احد لهذا الاحتمال فان قال المقضي له هي دار لفلان ولم تكن لي قط او قال ما كانت لي قط ولكنها لفلان فان صدقه المقر له في ذلك كله فقد تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كان باطلا فيجب رد الدار على المقضي عليه وان قال المقر له كانت الدار للمقر ولكنها وهبها لي بعد القضا وقبضتها وهي لي بالهبة فانه يدفع الدار الى المقر له ويضمن المقر قيمة الدار للمقضي عليه لانه اقر ببطلان القضا وانه يبطل الاقرار والاقرار حق عليه والقضا حق له فاذا كذبه المقر له في قوله لم يكن لي قط بطل ما له دون ما عليه واذا لم يبطل اقراره بقي الدار للمقر له ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه لانه لما اقر ببطلان القضا قد اقر على نفسه بوجوب رد الدار على المقضي عليه وبالاقرار للغير صار متلفا للدار والدار تضمن بالاتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة وهذا الجواب فيما اذا بدا بالاقرار وثنى بالنفي وان بدا بالنفي وثنى بالاقرار فكذلك الجواب وقال في نكاح الجامع الكبير في امة تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى للزوج لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين او قال لكن اجيزه ان زدتني في الصداق خمسين ان هذا القول من المولى فسخ للنكاح لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل وهو النكاح بقوله لا اجيز النكاح واثباته بعينه بقوله اجيزه فينافي اخر كلامه اوله فلم يصلح حرف لكن للاستدراك ويرتد العقد بقوله لا اجيزه وجعل لكن اجيزه ابتدا كلام بعد انفساخ العقد وانما تعرض لقوله لكن فيما سبق لان كون قوله لا اجيز النكاح نفيا للفسخ انما نشا من ذكر لكن عقيبه الى هذا اشار في شروح الجامع الا ترى انه لو قال لا اجيز النكاح الا بزيادة الخمسين او حتى تزيدني خمسين درهما لا ينفسخ العقد بل يتوقف لان قوله الا بزيادة استثنا بعد النفي فيكون اجازة بشرط الزيادة ويصير قوله لا اجيز عبارة عن الكف عن الاجازة لا عن الفسخ

لان

الى يحتمل م

لان الفسخ عن الاجازة هو الذي يحتمل الاستثنا والغاية وقوله ايضا في قوله حتى تزيدني اما الفسخ فلا يحتمل الاستثنا ولا الغاية واما في قوله لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين فيبطل النكاح رضي الزوج بالزيادة او لم يرض لان لا اجيز مطلقة للفسخ لان النفي حصل مطلقا الا ان يدخل عليه ما يدل على ان المراد به الامساك عن الاجازة لا الفسخ وهذا لان قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين كلام مبتدا مستقل بنفسه بخلاف الاستثنا فان قيل الكلام فيما سبق متسق بالنظر الى المال وهو المهر قلنا النكاح اصل والمال تبع فان نظرنا الى الاصل لا يتسق الكلام لما مر انه نفي شي واثبات ذلك الشي بعينه وان نظرنا الى التبع فالكلام متسق فتعارض الجانبان فاعتبر جانب الاصل لكونه اولى بالاعتبار من جانب التبع فان قيل لم لا يقدم قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين على قوله لا اجيز النكاح كما يجوز التقديم والتاخير فيما نحن من الاقرار قلنا انما صعدنا الى التقديم والتاخير ثمه تصحيحا للاقرار وليس هنا في التقديم تصحيح للعقد لانا اذا قدمنا قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين
(٢٠١) لا ينعقد العقد في الحال بل يبقى موقوفا على اجازة الزوج فاذا قال بعد ذلك لا اجيزه ينفسخ العقد لعدم الاجازة لا في عقد او موقوفا فيبطله فلم يكن في تقديمه تصحيحه وفي قول الاخر له علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب انه يلزمه الالف لان الكلام متسق اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الوجوب وان اختلفا في السبب نعم وصل قول المقر له ولكنه بما قبله لبيان نفي السبب لا الواجب واصل المال وانه صدق المقر في اقراره باصل المال وهو الالف ولا تفاوت في الحكم بين السببين اذ الاسباب مطلوبة لاجل الاحكام وعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به ويلزم المقر المال قال رحمه الله واما او فانما تدخل بين اسمين او فعلين الى قوله من قبيل محل الكلام اقول ان كلمة او تدخل بين اسمين كقولنا جا زيد او عمرو او بين فعلين كقولنا زيد قام او قعد فيتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع قال الله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة اذ الواجب في كفارة اليمين احد الاشيا المذكوره ولم يوضع او للشك اي لان يشكل بهذا اللفظ غيره لان الشك ليس بامر مقصود حتى يفرد له وضع لان وضع الالفاظ للافهام اصالة وغرضا وبالشك يختل الافهام ولانه لو كان حرف او موضوعا للشك لكان مفيدا له ايما وجد وليس كذلك فانه لو استعمل في الانشا لا يفيد الشك فعلمنا ان الشك فيه ليس من جهة الوضع وهذا هو اختيار الامامين شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله وخالفهما في ذلك ابو زيد رحمه الله فقال في التقويم ثم زعم عامة الناس ان او للتخيير حقيقة في الاثبات وللنفي في النفي الى ان قال والصحيح عندي انه كلمة او تشكيك لانا متى جعلناه للتخيير مرة وللنفي اخرى كان كالمشترك والاصل ان

الاسم له معنى واحد وقد قيل في تعليل ذلك ان الرجل اذا قال رايت زيدا او عمرا كان مخبرا بروية كل منهما عينا واذا قال اوعمرا كان مخبرا برؤية احدهما غير عين على انه شاك في رؤية كل منهما الا انه في الابتدا آت والامر والنهي يتعذر حمله على التشكيك لان ذلك لا يكون الا عند الالتباس العلم بالشي فيحمل على التخيير وهذا ليس بصحيح لما سبق ان الشك ليس بامر مقصود حتى يوضع له لفظ وانما الشك نشا من قبيل محل الكلام وهو الخبر فان كلمة او اذا استعملت في الخبر تناولت احد المخبر بهما وذلك غير عين فافضت الى الشك وذلك لان الخبر وضع للدلالة على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى المخبر وقد ترددت الدلالة بينهما اذا قال جاني زيد او عمرو بين ان يكون الجائي زيدا او عمرا فتساوى الدليلان من غير رجحان لاحدهما على الاخر فيقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لان او للشك في اصل وضعه وانما الشك جاء من قبل محل الكلام حتى اذا استعملت كلمة او في الابتدا كقوله بع هذا العبد او هذا العبد رايت زيدا او عمرا فان هذا من المولى ابتدا توكيل لا انشا تصرف واما في الانشا فكقوله هذا حر او هذا واعتقت هذا او هذا وطلقت هذه او هذه لان الانشا اثبات امر لم يكن فاستعمل به في الالزامات بخلاف التوكيل فانه ليس بالزام واذا كان كذلك اوجبت التخيير في الابتدا والانشا لا الشك اذ الشك هو تساوي الدليلين ولا مرجح لاحدهما وهذا يتحقق في الخبر لا في الابتدا والانشا اذ الخبر هو الدليل لما عرف ان الدليل مظهر امر كان او سيكون اما الانشا فامر اولي يثبته المرء من عند نفسه غير مستند الى امر اخر بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والمشي وكذا الابتدا فلا يكونان محلا للشك قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا قولنا في قول الرجل هذا حر او هذا انه فاحتمل في الثلاث استحسانا اقول ـــــ على الاصل الذي سبق انفا قلنا في قول الرجل هذا العبد حر او هذا او هذه المراة طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر واحداكما طالق اذ الايجاب تناول احد العبدين واحدى المراتين وهذا الكلام وهو قوله هذا حر او هذا واخواته انشا يحتمل الخبر لانه خبر في اصل وضعه ولهذا اذا جمع بين عبد وحر وقال احدكما حر لا يعتق العبد لانه امكن حمله على الاخبار لكنه صار في الشرع انشا فاوجب التخيير على احتمال ان كلامه هذا بيان عملا بموجبه الاصلي والشرعي اما التخيير فباعتبار موجبه الشرعي وهو الانشا واما البيان فباعتبار موجبه الاصلي وهو الخبر حتى جعل البيان وهو تعيين العتق المبهم في احدهما انشا من وجه اي اعتاقا مبتدا حتى شرط قيام المحل حالة البيان اذ قيام المحل شرط لا انشاء العتق حتى لو قال المولى لعبديه هذا حر او هذا فمات احدهما فقال المولى كنت اردت بذلك الميت لا يصدق ويعتق الحي عملا بجهة الانشاء ولو كان اخبارا من كل وجه لما اشترط قيام المحل واظهارا من وجه ولهذا يجبر المولى على البيان والتعيين اذا كان العبدان حيين ولو كان انشا من كل وجه لما اجبر على

البيان

البيان وكذلك لو كان في الطلاق المبهم بين المرأتين لو ماتت احديهما قبل التعيين طلقت الباقية لانه لما كان لا يتعين قبل الموت في احديهما لمزاحمة الاخرى وان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق نفسه حتى بطل ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق على الحية لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولهذا الاصل قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد ان التوكيل صحيح ويبيع اي الوكيلين شا بمنزلة ما لو قال وكلت احدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع لان او في موضع الابتدا للتخيير على ما مر فايهما باع صح بيعه ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى الموكل بخلاف ما لو قال وكلت فلانا وفلانا فانه يشترط اجتماعهما والقياس ان لا يصح هذا التوكيل لابهام من له ولاية التصرف وكالة ويصح استحسانا لان هذه الجهالة جهالة مستدركة فتحملت فيما هو مبني على التوسع

٢٠٢ ثم قال في المبسوط قد نص على القياس والاستحسان ههنا ولم ينص في توكيل الواحد ببيع احد العبدين حتى تكلف بعضهم للفرق فقال للجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما بينا في الاقرار ان جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك ولكن الاصح ان القياس والاستحسان في الفصلين وكذا لو قال ليبيعه احد هذين الرجلين انه يصح التوكيل ويبيع ايهما شا وكذا اذا قال لواحد بع هذا العبد او هذا ان التوكيل صحيح وللوكيل ان يبيع اي العبدين شا بمنزلة ما لو قال بع احدهما لان كلمة او في موضع الابتدا للتخيير والتوكيل انشا اي ابتدا والتخيير لا يمنع امتثال الوكيل بما وكله به لان كلمة او يتناول احد المذكورين من غير تعيين كما في كفارة اليمين ويتعين بالفعل وهذا جواب عما يقال الثابت بالتخيير احد المذكورين لا على التعيين فلا يمكن الامتثال به لكون البيع انما يرد على المعين لا عالة وقلنا في البيع والاجارة بجهالة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار من البايع والمشتري غير معلوم فان كان من له الخيار اي خيار التعيين معلوما صح في الاثنين والثلاثة استحسانا عندنا خلافا لزفر رحمه الله وصورة هذه المسألة اذا اشترى رجل احد ثوبين بعشرة على انه بالخيار ياخذ ايهما شا ويرد الاخر وكذلك احد الاثواب الثلاثة لا اربعة على انه بالخيار وجه الاستحسان ان فساد البيع بجهالة المبيع مثل فساد البيع بالشرط لان كل واحد منهما يفسده فلما احتمل الشرط في مدة الثلاث نفيا للغبن فلان يحتمل الجهالة من الثلث نفيا للغبن اولى ثم لم يحتمل في الشرط اكثر من ثلاث فكذا ههنا من طريق الاولى ايضا لان الحاجة تندفع بالثلث لاشتماله على كل الاصناف جيد ورديء ووسط فتصير الزيادة لغوا كذا اشار في الاسرار واما ما تقرير ما في الكتاب فهو انه اذا لم يكن من له الخيار معلوما اوجب ذلك جهالة ومنازعة واذا كان معلوما لا يوجب جهالة ومنازعة لكنه يوجب خطرا لانه يحتمل ان يختار المشتري هذا فيكون هو المبيع ثابتا او ذاك والقياس ان لا يجوز لكن الاسم من الخطر لا يمنع جواز العقد والفاحش منعه والخطر في الثلاث يسير فاحتمل ذلك فيه استحسانا بدلالة النص وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم

جوز شرط الخيار ثلاثة ايام بخلاف القياس ونبهنا على العلة وهي دفع الغبن والخسران فكانه قال للمشتري لك ولاية دفع الغبن وهذا في معناه لان دفع الغبن كما يحصل بالتامل في غبن واحد يحصل باختيار عين واحد من الاعيان بل ههنا اقوى فكان في معناه والماصح في الثلث دون ما فوقه لان الاعيان لا تخلو عن جيد ووسط ورديء والثلث تشتمل على تلك الاوصاف فاندفعت الحاجة بها فبقي ما وراءها على قضية القياس قال ـــــ رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخل او في قوله فلا ينعقد الا بمهر المثل اقول ـــــ قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله حرف او ان التخيير وجب بها اذا كان مفيدا كما اذا قال لامراة تزوجتك على الف درهم حالة او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم ومائة دينار فان الزوج له ان يعطي اي المهرين شاء واما لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار كما اذا قال تزوجتك على الف درهم او على الفين بل يلزمه الاقل عينا لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن به الا ان يعطي الزوج الزيادة ولان صحة النكاح لما لم يفتقر الى تسمية البدل بالاقرار بالمال مفردا عن ذكر عوض معه كمن اقر لانسان بالف او بالفين فانه يلزمه الاقل فيه وكذا اعتبرت بالوصايا وبدل الخلع والعتق والصلح عن القود فانه اذا اوصى لرجل بالف او الفين او خالع امراته على الف او الفين او اعتق عبده على الف او الفين او صالح عن دم العمد على الف او الفين يلزمه الاقل للتيقن به وصار من يستفاد من جهته الوجوب وهو الزوج في مسئلة التزوج اولى بالبيان والتخيير لكونه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل في الصورتين المذكورتين اي يحكم فيهما بمهر المثل لان الثابت بطريق التخيير هو احد المذكورين لا يعلم الا باختيار الزوجة لا قبله اذ حكم او يكون المسمى معلوما قطعا والموجب الاصلي في النكاح مهر المثل بطريق التعيين فلا يقع ما ثبت بالتخيير هذا الموجب المتعين فوجب المصير اليه فان كان مهر مثلها الفين فلها الخيار ان شاءت اخذت الالف حالة وان شاءت اخذت الفين الى سنة لانه تعلق بكل واحد نفع اذ الالفان الى سنة كاملة في المقدار ناقصة في المعنى والحالة ناقصة في المقدار كاملة في المعنى وان كان مهر مثلها الفا فله الخيار لانه لا ضرر عليها في تعيين الاقل وان كان فيما بين ذلك فلها مهر مثلها وعندهما الخيار للزوج فيها لان الواجب عندهما الاقل فان طلقها قبل الدخول فلها نصف ما يختاره الزوج بالاجماع كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله بخلاف العتق على مال والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارض ما ثبت بالتخيير موجب متعين اذ ليس في ذلك العقد موجب اصلي لكونه جائزا بغير بدل فلهذا وجب في ذلك القدر المتيقن به ويبطل ما زاد على ذلك لكونه مشكوكا فيه فاما النكاح فلا ينعقد من غير مهر المثل قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة الى قوله فكذلك الجزاء اقول ـــــ على الاصل الذي سبق وهو ان حرف

او يمنع كون المسمى

او لاحد

او لاحد المذكورين واذا ذكر في موضع الابتداء والانشاء اوجب التخيير قال علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية ان الواجب واحد من جملة المذكور في هذه الاية لان كلمة او ذكرت في موضع الانشاء على طريق الجزاء لما وقع من الحنث فاوجبت التخيير بين احد الاشياء الثلاثة من غير عين ويتعين باختيار المخاطب المؤدي من طريق الفعل اي في طريق الفعل لانه ما لم يفعل احد هذه الاشياء يكون باعتباره محتملا وتعين احدها بانتفاء الاخر وانتفاء الاخر بان لا يبقى محتملا وذلك لا يكون الا بالفعل لا يتعين من طريق القول فانه لو عين احد الاشياء الثلاثة بالقول لا يتعين لان التعيين بالقول نصب شريعة وليس للعبد ذلك كالجزء من الوقت فانه يتعين للسببية في ضمن الفعل لا بالقول وكالجزء الواحد من النصاب فانه يتعين للزكوة في ضمن الفعل وذلك بالاداء الى الفقير فكذلك ههنا صار الواجب احد الاشياء غير عين ويتعين في ضمن اداء الكفارة ولكل واحد من هذه الاشياء صلاحية التكفير به ضرورة جواز تعيينه للواجب باعتبار الفعل ثم في ضمن الاباحة ضرورة عند تعيينه بالفعل فلهذا اوجب حرف او التخيير على احتمال اباحة التكفير بكل فرد منها على الانفراد لان او مذكورة في موضع الاباحة وموجب الاباحة هو العموم حتى اذا كفر بكل الافراد على سبيل الاجتماع جاز لكنه يكون مؤديا للواجب

٢٠٣ باحد الانواع في الصحيح من المذهب فاما ان يكون كل الانواع واجبا فلا يجوز كما ذهب اليه بعض الفقهاء حيث قال ان الكل واجب اذ كل واحد منها يحتمل ان يكون واجبا على سبيل البدل فاذا فعل الكل وليس احدها باولى من غيره يقع الكل واجبا وقد علم جواب ذلك مما سبق ان او في موضع الانشاء للتخيير فان قيل ان المكفر اذا وكل بكل نوع من الانواع الثلاثة رجلا ففعلوا معا يجوز ذلك وخرج عن العهدة وكان القياس ان لا يجوز لانه لم يثبت التخيير فلا يثبت الاباحة اذ الاباحة تثبت في ضمن التخيير كما مر قلنا انه سبحانه وتعالى اثبت التخيير بقوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية فيثبت الاباحة في ضمنه واذا ثبت بقيت ما لم يقم دليل يدل على زوالها ولم يحتج بقاؤها الى السبب لان بقاء الحكم مستغنى عن بقاء السبب بخلاف ما لو قال بع هذا او هذا فانه تثبت الاباحة بالتخيير ثم قد تزول عقيبه لقيام المزيل وهو عدم الرضا ببيع كليهما فيبقى الاختيار المجرد من غير اباحة وكذلك قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد الثابت بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية اوصدقة او نسك وبقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره فان كلمة او للتخيير لعدم اختلاف الجناية في قتل الصيد وجزاء الحلق لان قتل الصيد واحد وكذلك الحلق فاما قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من

الايه فقد جعله بعض الفقها وهو مالك رحمه الله للتخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق لان هذا النص
فيه بيان الاجزية وانه مقرون بكلمة او وهي للتخيير حقيقة والكلام محمول على الحقيقة حتى يقوم دليل غيره
وقلنا هذه الاجزية التي وردت في هذا النص انما ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة اذ في اول الاية تنصيص
على انها ذكرت جزا على المحاربة وجزا الشي يقابل سببه كما يقال الرجم يقابل زنى المحصن والقطع يقابل السرقة
والمحاربة انواع من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت
في صفة الجناية والاجزية المذكورة متفاوتة شدة فوقع الاستغنا بذلك عن بيان انواع المحاربة مفسرة
عليها اجزيتها نصا واكتفى باطلاق المحاربة عن بيان انواعها بسبب دلالة تنويع الجزا على تنويع الجناية وهي المحاربة
فلذلك انقسمت انواع الاجزية على انواع الجناية وصارت انواع الجزا مقابلة بانواع المحاربة لان جزا
الشي يقابل سببه وجناية المحاربة معلومة وهي مختلفة فتنقسم الاجزية على حسب انواع الجناية وهو معنى
قوله فاوجبت التفصيل والتقسيم اي فاوجبت انواع الجزا المذكورة تفصيل انواع المحاربة
وتقسيمها على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية لان حال الجناية تختلف مرة كالاخافة لا غير وتغلظ
اخرى كاخذ المال والجزا يناسب الجناية فيقابل الخفيف للخفيف والغليظ الغليظ في مقابلة اذ الغليظ
في مقابلة الخفيف والخفيف في مقابلة الغليظ غير مستحسن وقد ورد بيان النص المذكور على هذا المثال
بالسنة وهي ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم وادع ابا برده هلال بن عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع
اصحاب برده عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده اي لاخذ المال ورجله من خلاف اي لاخافة السبيل
ومن جا مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ
المال نفي ففي هذا الخبر دليل على ان او ليست للتخيير انما هي مرتبة للحكم باختلاف الجناية كما يقال لمن سال عن
حدود الكبائر هي الجلد او الرجم او القطع فانه لا يراد به التخيير وذكر علم الهدى رحمه الله في هذه الاية
ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الاية والا فهي للتخيير
كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الى ان قال تحرير رقبة فاما فيما سبق وهو كفارة
اليمين واخواتها فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية اذ الحنث واحد فاوجب حرف او فيه
التخيير وهذا التقسيم الذي مر ذكره في حق قطاع الطريق ثابت باصل معلوم وهو ان مقابلة الجملة
بالجملة توجب انقسام البعض على البعض لاكن الجناية بانواعها لا تقع حين تقع الا معلومة فالاجزية
تترتب عليها كذلك ولهذا الاصل قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن جمع بين اخذ المال والقتل ان الامام
بالخيار ان شا قطع يده ورجله من خلاف ثم قتله او صلبه وان شا قتله ابتدا او صلبه ولم يقطعه

لان

لان الجناية وهي المحاربة تحتمل الاتحاد والتعدد اما التعدد فظاهر بان اخذ المال ثم قتل
النفس او قتلها ثم اخذ المال ونحو ذلك وكل واحد من ذلك على الانفراد يوجب الجزا فاذا وجد
على صفة الاجتماع تعددت الجناية لا محالة فيتعدد موجبها واما الاتحاد فباثرها وهو قطع
الطريق وانقطاع المارة فكانت الجناية متحدة باثرها متعددة بنفسها والشي قد يعلم باثره
كما يعلم بمؤثره واذا احتملت الجناية التعدد والاتحاد فالجزا يحتملها كذلك فلهذا خير ابو حنيفة
رحمه الله الامام بين اقامة حد الاخذ والقتل عملا بالتعدد وبين اقامة حد القتال عملا بالاتحاد
قال ـــ رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر
او ؟ او هذا الى قوله احدكما حر وهذا اقول ـــ لما سبق من الاصل وهو ان كلمة او لاحد المذكورين
غير عين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر او هذا ان قوله باطل لان
حرف او اسم اي علامة لاحد المذكورين غير معين وغير المعين غير محل للعتق وذلك لان كلمة او لاحد
الامرين واحدهما عام يقع على كل واحد منهما وقد وصف بالحرية واحدا منهما فينبغي ان يتصف بها ما
٢٠٤ يقع عليه كل او وهو احدهما والمعطوف يشارك المعطوف عليه في حكمه ولا يصح اتصاف الدابة
بالحرية لانه لا رق فيها فلم يصح الايجاب بقوله هذا حر او هذا وقال ابو حنيفة رحمه الله ثم حرف
او لاحد المذكورين من غير تعيين اكثر لها احتمال التعيين الا ترى انه لزمه التعيين
فيما اذا قال لعبديه هذا حر او هذا او اذا مات احدهما تعين الباقي للاتصاف بالحرية لانعدام المزاحمة
واذا احتمل التعيين كان العمل بهذا المحتمل اولى من اهداره لجعل ما وضع بحقيقته وهو كون حرف
او موضوعا لاحد المذكورين لا على التعيين مجازا عما يحتمله وهو تعيين احد المذكورين بصحة الايجاب
هنا باعتبار هذا المجاز وان استحالت حقيقته لما مر ان اتصاف الدابة بالحرية غير صحيح وذلك كما في
من اصل ابي حنيفة رحمه الله في مسالة هذا ابني لعبده وهو اكبر سنا منه فان ذلك محمول على
المجاز عنده وهو الحرية وان استحالت حقيقته وهي البنوة لعدم صلاحية المحل لها بنا على اصله
وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم فيشترط صحة التكلم لغة وابو يوسف ومحمد رحمهما الله
ينكران صحة المجاز عند استحالة حكم الحقيقة وهو غير متصور فيما نحن فيه فلا تصح الخلفية لسقوط اعتبار
العمل بالخلف ولهذا الاصل وهو ان حرف او لاحد المذكورين غير عين وللتخيير في الانشا قلنا
فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان العبد الثالث يعتق ويخير المولى في العبدين الاولين لان
صدر كلامه تناول احد العبدين عملا بكلمة التخيير وهي او والواو يوجب ان يشارك المعطوف المعطوف
عليه في ما سبق الكلام فيصير هو عطفا على الذي اعتق من العبدين الاولين كقوله لعبديه احدكما
حر وهذا اي وهذا العبد الاخر فان الثالث يعتق لكونه معطوفا على الذي اعتق منهما قال ـــ

رحمه الله ثم قد تستعار هذه الكلمة للعموم الى قوله دون الافراد اقول قد تستعار كلمة او للعموم
بسبب دلالة تقترن بالكلام فيصير حرف او شبيها بواو العطف لا عين الواو اذ لو كان عينه لما كان
كل واحد من المذكورين منفيا عن الانفراد بل على الاجتماع كالواو وليس كذلك بل الحرف او شبيه بالواو من حيث
ان كل واحد منهما منفيا ان كان في واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد فكان معنى او فيه
مرعيا ويظهر ذلك فيما يأتي ذكرها ثم الدلالة على ان حرف او للعموم انواع منها اذا كانت مستعملة في
موضع النفي كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا ولو كان او هنا بمعنى الواو من كل وجه
لكان مرتكبا للنهي عند طاعته لاحدهما كما لو قال لا ادخل هذه الدار وهذه الدار والحاصل انه من حيث
ان كلها منفيان تشبه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد تثبت على حقيقتها
وذكر في الكشاف فان قلت معنى او ولا تطع احدهما فهلا جي بالواو ليكون نهيا عن طاعتهما جميعا قلت
لو قيل ولا تطعهما جاز ان يطيع احدهما واذا قيل لا تطع احدهما علم ان الناهي عن طاعة احدهما كان عن
طاعتهما جميعا انهى كما اذا نهى ان يقول لابويه اف علم انه منهي عن ضربهما على الطريق الاولى ثم انما خص هذان
لانهم اما ان دعوه الى مساعدتهم على فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر كالمعاملات من البيع والشرا
فنهي ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث وقيل الاثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان راكبا
للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو وكقول اصحابنا رحمهم
الله في الجامع الكبير في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معنى هذا القول فلانا ولا فلانا حتى اذا
كلم احدهما يحنث اعتبارا لمعنى كلمة او وهو تناولها احدهما على الانفراد وواو العطف ولو كلمهما لم يحنث الا
مرة واحدة حتى لا تجب الا كفارة واحدة اعتبارا لشبهها بالواو بمنزلة ما لو قال لا اكلم هذا وهذا
انه يصير بمعنى لا اكلم هذين وذلك لانه لما حنث بكلام احدهما لم تبق اليمين فلم يحنث الا مرة واحدة
ولا خيار للمتكلم في تعيين احدهما اعتبارا لشبهها بالواو وهذا لانه لما كان كلاهما مرادا لم يبق له الخيار
وثبوت الخيار انما يلزم من كون احدهما مرادا وليس كذلك حتى انه لو استعمل او في الايلاء بان قال لا اقرب
فلانة او فلانة صار موليا منهما جميعا وبانتا جميعا اذا انقضت المدة ووجه العموم في كلمة او انها
لما تناولت احد المذكورين كان احد نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهي النفي على ما سبق من ان
النكرة في موضع النفي تعم فلدلالة العموم صار حرف او تاما الا ان كلمة او توجب العموم على الافراد
لان اصلها الافراد حتى ان من قال لآخر لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا لكون كلمة او
موجبة للعموم على سبيل الافراد ولو قال لا تطع فلانا وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما لكون
عموم الواو على سبيل الاجتماع واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما جميعا
اعتبارا لعموم الافراد وهو عموم او وقوله لان الواو للعطف على سبيل الشركة الى آخره تعليل

لقوله

لقوله لم يحنث حتى يكلمهما قال رحمه الله ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة الى قوله ويجوز
الواو فيهما اقول من الانواع التي سبق ذكرها من دلالة عموم كلمة او هو انها اذا استعملت في موضع الاباحة
فانها تصير عامة عموم الاجتماع لان الاباحة دليل العموم لانها رفع القيد فيجب الاطلاق على العموم سواء
كان ما اطلق جمعا او افرادا فعمت النكرة وهي احد بدلالة الاباحة كما يقال جالس الفقهاء او المحدثين اي احدهما
او كليهما ان شئت فانه يفهم منه الاذن له في المجالسة مع كل واحد من الفريقين ورفع القيد عنه وكما يقول
الطبيب للمريض كل هذا او هذا فانه يفهم منه ان كل واحد منهما صالح لاكل المريض واعتبر هذا برفع القيد في
الحسيات وكذا في الشرعيات كما اذا حلف لا يخرج الا الى جنازة فخرج اليها وفعل افعالا اخر لم يحنث لانه في
موضع الاباحة اذ العبد ممنوع عن التصرفات فيصير الاذن فكالحجر فكان الاذن موضع الاباحة ثم
الفرق بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في صورة التخيير يجعل المامور مخالفا للامر لان
الامتثال في التخيير يقع باحدهما دون الآخر وفي الاباحة يجعله موافقا لان الامتثال فيها قد يقع بهما
لان موضع الاباحة موضع التعميم بيان الاول في قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم
فان الاستثنا من التحريم اباحة ثم يثبت هذه الاباحة في جميع هذه الاشيا فعرفنا ان موجب هذه الكلمة
العموم في موضع الاباحة وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل على موضع الاباحة وهي ان يكون او بعد
سبق الحظر كما في قوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا او ان تعرف الصفة المرغوبة في كل واحد منهما فكان
له رضا في الجمع بينهما كما في قوله جالس الفقها او المحدثين او استعمل او في موضع اظهار السماحة والجودة
كما في قوله خذ من مالي هذا او هذا فهذه دلالات الاباحة وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل
على موضع (معنى) الاباحة وعلى هذا قال اصحابنا رحمهم الله في الجامع الكبير فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او ٢٠٥
فلانا له ان يكلمهما جميعا من غير حنث وكذا اذا قال والله لا اقرب نسوتي الا فلانة او فلانة انه لا
يكون موليا منهما جميعا حتى لا يحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان
وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله اي عنده الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي المالين
جميعا لان ما بعد الا في هذا الكلام موضع الاباحة فان صدر الكلام للتحريم معنى لكونه حجرا على نفسه
الدعوى بقوله قد برئ فلان الى آخره فكان حظرا معنى فكان الاستثناء منه استثناء من الحظر
والتحريم وذلك هو موضع الاباحة فكان الاستثنا اباحة معنى قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
ومن اشترى منزلا فوقه منزل فليس له الاعلى الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل
او كثير هو له فيه او منه على معنى الاباحة ان يجعل شي منه قليلا كان او كثيرا الا ان الموضع موضع الاباحة
اذ من الحقوق ما لا يدخل بمطلق البيع فقول البايع بكل قليل او كثير اباحة للمشتري في الانتفاع بالحقوق
كالشرب والطريق اولان هذا يذكر في حقوق المبيع والمبيع هو المستحق بمطلق البيع دون حقوقه

من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة

ولهذا لا يدخل الطريق في المبيع بمجرد البيع فكانت حقوق المبيع باقية على ملك البايع ثم تستحق بذكر المرافق
وبذكر قوله بكل قليل او كثير فكان هذا القول من البايع في هذا المحل اباحة وكان من حق هذا الكلام ان لا يلزم هذه
المرافق لان الاباحة غير لازمة فينبغي للبايع ان يجوز الرجوع فيها نظير التوكيل الا انها تلزم تبعا للمعارضة وهي
لازمة فكذا ما يتبعه والحكم اذا ثبت في ضمن شي يعطى له حكم المتضمن في اللزوم فلذلك لم يملك البايع الرجوع
فيها نظير التوكيل في ضمن عقد الرهن فانه يلزم بلزوم عقد الرهن حتى لا يملك الراهن عزل الوكيل وكذلك
اذا باع دارا بكل حق بقوله داخل فيها او خارج عنها فان معناه الاباحة اي بكل شي منها داخلا كان او خارجا ولهذا
المعنى الاباحة صارت كلمة او بمعنى الواو حتى يجوز ذكر الواو مكان او في المسئلتين المذكورتين قال
رحمه الله وكذلك احكام هذه الكلمة في الافعال الى قوله وجب العمل بمجازه اقول ــــــ احكام كلمة
او اذا دخلت على الافعال كاحكامها اذا دخلت على الاسماء من الشك والتخيير على ما مر فانها ان دخلت
في الخبر نحو فعلت كذا او فعلت كذا افضت الى الشك وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير وهذه
المسئلة على وجوه الاول انها تدخل بين اثباتين كقول الرجل والله لا دخلن هذه الدار اليوم او لا دخلن
هذه الدار وحكمه ان اي الدارين دخل بر في يمينه لما ذكرناه او في موضع الاثبات تقتضي التخيير
في شرط البر اصله قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة الثاني انها تدخل بين نفيين كقوله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار وحكمه انه يقتضي
انتفاءهما جميعا كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فاي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكر كلمة
او في موضع النفي فكانت بمعنى ولا وقال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير لانه التزم احد
الامرين فلو لم يحنث باحدهما لصارت اليمين واقعة جميعا معا وذلك باطل الا ترى انه لو عطف
بالواو مع اعادة حرف النفي لكان الجواب ما قلنا فهذا اولى وقوله ان له الخيار يتعلق بالوجه الاول
وهو المثبتان ولا يمكن ان يقال قوله ان له الخيار اي في المسئلة الثانية ايضا بان يكون مختارا بين
الدخول في احدى عاتين الدارين مع الحنث لانه لا يطلق في مثله اسم الخيار الا ترى انه كيف نفى الخيار
قبل هذا في مثل ذلك في قول رجل قال لا اكلم فلانا او فلانا الى قوله لا خيار له في ذلك ثم يحتمل ان تكون
فايدة اعادة ذكر هذه المسئلة الثانية مع ذكر نظيرها قبل اعلام انه لا يتفاوت ذكر كلمة او في موضع
النفي بين ان يكون هي بين اسمين كما في المسئلة السابقة او بين فعلين كما في هذه المسئلة ففي كل منهما
يقتضي التعميم الوجه الثالث ان كلمة او تدخل بين نفي واثبات كقوله لا ادخل هذه الدار او لا
ادخل هذه وهو في نسخة مكان الوجه الثاني وعلى هذا تعلق قوله ان له الخيار بهذا ايضا والمعنى
انه يتخير بين ان لا يدخل الاولى ابدا او بين ان يدخل الثانية فيبر بعدم الدخول في الاولى
ابدا وبالدخول في الثانية حتى لو دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا ادخل هذه الدار

حتى

حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول في الاخرى غاية ليمينه واذا دخلها انتهت اليمين واذا دخل الاولى اولا حنث
لوجود الشرط حال بقاء اليمين وهذه النسخة هي المعتبرة لمناسبتها في هذا المحل لثبوت التخيير فيها لا النسخة
الاولى لكونها غير مناسبة لهذا المحل لعدم التخيير فيه الوجه الرابع ان كلمة او تدخل باثبات ونفي كقوله لا ادخل
وحكمه انها للتخيير كما لاثباتين لان المثبت غير صالح لضرب الغاية فلا يعمل ما بعده غاية لما قبله ولكنه اوجه
اخر فيما اذا دخلت على الافعال وهو ان تجعل او بمعنى حتى او بمعنى الا ان اذا لم يمكن حملها على العطف
لاختلاف الكلام من نفي او اثبات ويمكن حملها على الغاية بسبب احتمال صدر الكلام ضرب المدة
كقوله تعالى ليس لك من الامر شي او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم او الا ان يتوب عليهم في بعض
الاقاويل وذلك لان عطف الفعل وهو يتوب على الاسم وهو شي غير حسن وكذا عطف الفعل
المستقبل اي المضارع وهو يتوب على الماضي وهو ليس لعدم المناسبة واذا لم يحسن العطف
فسقطت حقيقة العطف من حرف او واستعير حرف او لما يحتمله وهو الغاية وانما قلنا انه يحتمل الغاية
لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين وضعا كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية
من هذا الوجه فاستعير او للغاية والكلام يحتمل معنى الغاية لان الكلام للتحريم كان صدره وهو ليس لك
من الامر شي يدل على التحريم والتحريم يحتمل الامتداد فيحتمل ضرب الغاية او نقول ان غاية الشي
شي ينتهي به المغيا ويتصل هو بالمغيا كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه وينتهي المعطوف عليه
٢٠٦ فبهذا الاتصال صحت الاستعارة وكذلك تعالى والله لا الزمنك او تقضيني حقي بمعنى حتى
تقضيني او الا ان تقضيني وتقريره بمعنى الا ان في مثل هذا المحل هو قول سيبويه وفي قول
غيره هو بمعنى حتى او الى ان وهذا كثير النظير في كلام العرب واذا كان كذلك فكان او في الاية
بمعنى الا ان على معنى ليس لك من الامر شي الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم كذا في
الكشاف جعل هذا الوجه اخر الوجوه وذكر فيه قبل هذا انه معطوف على ما قبله وهو قوله تعالى ليقطع طرفا وقوله
ليس لك من الامر شي اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شي وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال
والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى بالنصب ان معناه حتى ادخل هذه الدار الاخرى فان
دخل الدار الاولى اولا حنث في يمينه وان دخل الاخرى اولا انتهت اليمين وتم البر حتى لو دخل الاولى بعد ذلك
لا يحنث بمنزلة قوله لا ادخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول في الدار الاخرى غاية ليمينه
فاذا دخلها انتهت اليمين واذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين وانما
جعل هنا للغاية دون معنى التخيير او معنى مطلق العطف لتعذر اثبات معنى العطف لاختلال معنى الكلام
عند ذلك من نفي واثبات والعطف يقتضي المجانسة ولا مجانسة بينهما وفي التخيير ايضا معنى العطف
فيستدعي المجانسة من حيث المعنى والغاية صالحة لان اول الكلام وهو لا ادخل هذه الدار حظر وتحريم

وهو محل الامتداد فامكن جعل الثاني غاية للتحريم فلذلك وجب العمل بمجاز حرف او وهو الغاية
وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الجامع في تقرير هذه المسئلة فقال والاصل فيه ان
حرف او متى ذكر عقيب فعل منفي وبعده فعل مثبت غاية وكان او بمعنى حتى فان قيل اذا كان حرف
او بمعنى حتى ينبغي ان لا يحنث في قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فمضى اليوم
اذا لم يدخل واحدة منهما وانه يحنث عند ذلك بلا خلاف صريح حتى فانه اذا قال لا ادخل هذه الدار حتى
ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فمضى اليوم ولم يدخلها لا يحنث قلنا فاما الدخول في الثانية فليس
بموجب اليمين ولكنه غاية لانتهاء اليمين فاما اذا لم يصرح بكلمة حتى في الموقت دخول كل واحد من الدارين
موجب اليمين على ما اقتضاه حرف او لانه للتخيير فلا يجوز ان يكون احدهما موجب اليمين عينا دون الاخرى
واذا كان كل واحد منهما موجب اليمين على الانفراد صار عدم الدخول في الثانية فليس بموجب اليمين
ولكنه غاية لانتهاء اليمين شرطا حنثه على الانفراد فاذا لم يدخل واحدة منهما حتى مضى اليوم وجد
شرط حنثه وهو عدم الدخول في الثانية اليوم فحنث وان دخل في الثانية وجد شرط حنثه في اليوم بر
لوجود شرط البر ومن هذا الطريق جعلناه بمعنى الغاية فحصل من هذا المجموع ان حرف او من باب
اربعة الاولى يتناول احد المذكورين وهو حقيقته والثانية استعارته لمعنى الواو مع رعاية حقيقته
من وجه ثم ان ما ذكرناه من استعارة لمعنى الغاية هو قول الاكثر وقال ابو بكر الاعمش انه للتخيير
فيهما ايضا اذا لم يكن الاثبات موقتا لانه حقيقتها فلا يترك الا لضرورة او دليل ولم يوجد ...
ما قلنا وما نقول وهو ان في الحمل على الغاية قولا بانعقاد يمين واحدة ممدودة الى الغاية وان في الحمل
على التخيير قولا بانعقاد يمينين بتخيير الحالف بينهما والاصل عدم الانعقاد ومخالفة الحقيقة الوضعية
اهون واولى من مخالفة هذا الاصل لانها اظهر واغلب في الاستعمال يؤيده قول محمد رحمه الله او في
هذا الموضع بمعنى حتى وثمرة الاختلاف لا تظهر ما دام الحالف حيا لانه لو دخل الاولى حنث اتفاقا اما
عند ابي بكر الاعمش فلاختياره يمين النفي واما عند الاكثر فلوجود شرط الحنث قبل الغاية ولو دخل
الثانية لا يحنث اتفاقا اما عنده فلاختياره يمين الاثبات وقد بر فيها بشرطه واما عندهم فلانتهاء
يمين النفي وانما يظهر الخلاف اذا مات الحالف قبل دخول الدارين فعندهم لا يحنث حتى لا يجب عليه
الايصاء بالكفارة لان عندهم المنعقدة يمين النفي لا غير ممدودة الى الغاية ولم يحنث فيها وعنده يحنث
لانه لما كان تخييرا عنده كان يمين الاثبات منعقدة عنده فاذا مات قبل الدخول فات شرط البر فيها
فيحنث واعلم ان هذا الاشتباه انما يقع فيما لو وقف الحالف على اللام من قوله ادخل واسكنها يحتمل
التخيير والغاية اما لو نصبها فلا يحتمل سوى الغاية لان انتصابها باضمار ان ثم قوله حتى ان ادخل

لا يحتمل

لا يحتمل غير الغاية فكذا ادخل منصوبا من غير اظهار ان وان رفعها لا يحتمل غير التخيير لعدم الناصب كذا في
شرح الجامع للهاشمي قال رحمه الله باب حتى الى قوله وعلى هذا مسائل في الزيادات اقول
ان حتى كلمة وضعت للغاية في كلام العرب والغاية هي التي ينتهي اليها الشيء ويمتد اليها هو حقيقة حرف حتى
ليكون هذا الحرف موضوعا لمعنى يخصه اي يخص هذا الحرف ذلك المعنى نفيا للاشتراك او يخص ذلك المعنى الحرف
نفيا للترادف فلا يسقط معنى الغاية عن هذا الحرف ابدا الا اذا استعمل مجازا فان الغاية حينئذ لا تكون
مرادة كما اذا استعمل للعطف المحض مثل قوله عبده حر ان لم اكن حتى اتغدى عندك وقد وجدنا كلمة حتى تستعمل
للغاية لا تسقط عن تلك الكلمة معنى الغاية ولا يصح نفيه عنها وهذا هو المعنى بقولهم الحقائق لا تسقط عن مسمياتها
ابدا فعلمنا ان كلمة حتى وضعت لمعنى الغاية لكون ذلك المعنى بمنزلة الى كقوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر وكقول
العرب اكلت السمكة حتى راسها بمعنى الى راسها وفي بعض النسخ فانه نفى بالنون والفاء اي نفى الاكل عند الراس
وقوله اي الى راسها بيان لخلوص معنى الغاية في حتى لان كلمة الى خاصة في الغاية فانه لو قيل في هذا المقام اكلت
السمكة الى راسها كان معناها هكذا وهو ان يقال ان راسها بقي فلما جاءت كلمة حتى ههنا بمعنى الى في حق بقاء الراس
علم ان حتى جاءت للغاية الخالصة اذ لو لم تكن خالصة للغاية ههنا لجاءت على ما يقوله اهل النحو وهو ان يدخل ما
بعد حتى فيما قبلها والفرق بين حتى والى معنى الغاية ان كلمة حتى تدخل في الغاية الوضعية لا في الجعلية ونعني
بالوضعية ان ينتهي بها الغيا او ينتهي عندها ولهذا لا يقال نمت البارحة حتى نصف الليل لان الليل لا ينتهي به
ولا عنده وكلمة الى تدخل فيهما جميعا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله وايديكم الى المرافق فان الايدي
لا تنتهي بالمرافق ولا عندها وكذا صح ان يقال نمت البارحة الى نصف الليل وفرق اخر بينهما على ما ذكر في كتب النحو
ان حق حتى ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ففي مسئلة السمكة والبارحة قد اكل الراس ونيم الصباح بخلاف
كلمة الى وهذا الذي ذكر وهو ان معنى حتى باعتبار الوضع لا يسقط عنه ابدا هو على مثال سائر الحقائق فان الكلام
هو الاصل فيها وهو استعمالها فيما وضعت له الا اذا تعذر ذلك فيحمل على المجاز كذا ههنا ثم قد تستعمل حتى
للعطف عند تعذر حقيقتها مع قيام معنى الغاية لما بين العطف والغاية من المناسبة وهي التعاقب
والاجتماع فان المعطوف يعقب المعطوف عليه ويجتمع كما ان الغاية تذكر عقيب المغيا ويجتمع معه فتقول
جاءني القوم حتى زيد بالرفع ورايت القوم حتى زيدا بالنصب فزيد مرفوعا كان او منصوبا فيه معنى العطف
اذ هو جاء في المثال الاول ومرئي في الثاني وفيه معنى الغاية من حيث ان مجيء القوم ينتهي به لانه انما يقال
هكذا اذا كان زيد افضلهم او ارذلهم فيصلح غاية لانه اذا كان افضلهم لا يتوقع مجيئه عادة فيسبق القوم
في المجيء ثم اذا جاء زيد بعدهم ينتهي مجيء القوم بمجيئه واذا كان ارذلهم لا ياتي هو الى القادم الا اخرا عادة
بعد اتيان القوم وحينئذ ينتهي مجيء القوم بمجيئه الا ترى الى قول العرب استنت الفصال حتى القرعى
فان الاستنان وهو العدو من المرح والنشاط لا يتوقع من القرعى الى بها من القرع فينتهي استنان الفصال

التزع لعلم بهذا انه اراد الارذال والمتص في الاصل مثل قص الفرس وغيره قمصا وقماصا وهو ان
يرفع يديه ويطرحها معا ويعجز برجليه والفصال جمع الفصيل وهو ولد الناقة اذا فصل عن امه والقرعى جمع
القريع كمرضى ومريض والقريع الذي به قرع بتحريك الرا وهو بثر ابيض يخرج بالفصال ودواوه الملح
فاذا لم يجد والمحا سعوا الدابره ونحوا خلده بالمانم جروه على السبخة ومنه المثل هو احر من القرع وقولهم استنت
الفصال مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره واذا كان بين العطف والغاية
من المناسبة التي مر ذكرها لجعل حتى عطفا هو غاية من وجه فكان كلمة حتى في محل العطف حقيقة قاصرة اما
كونها حقيقة فلوجود معنى الغاية فيها واما كونها قاصرة فلان كمال الغاية في المغيا كما اشار اليه قبل هذا بقوله
فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى وهناك لم تدخل الغاية تحت المغيا ولما دخلت الغاية
هنا تحت المغيا باعتبار وجوده معنى العطف في حتى دخل زيد تحت الجائين في قوله جاني القوم حتى
زيد كانت حقيقة حتى قاصرة وعلى هذا اي وعلى ان حتى في مثل هذا المحل للعطف على معنى الغاية تقول
اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلت راسها ايضا كما تقول رايت القوم حتى زيدا ودكر في
بعض كتب النحو ان ما بعد حتى اما ان ينتهي الامر به او عنده فان كان الاول جاز فيما بعده النصب والجر
بحسب معتقدك نحو اكلت السمكة حتى راسها ان وقع الاكل على الجسد والراس نصبت حتى وان وقع
على الجسد فقط خفضت لان التقدير الى راسها وان كان الثاني نحو صمت رمضان حتى الفطر خفضت به
لا غير لان صوم يوم الفطر محرم فلا معنى للعطف منه ثم ان هذا الذي مر ذكره فيما اذا كانت كلمة حتى داخلة
على المفرد ثم انها قد تدخل على جملة من مبتدا وخبر كقوله حتى ماء دجلة اشكل على مثال واو العطف اذا
استعملت لعطف الجملة على الجملة نحو قولك زيد قايم وعمرو قاعد وتكون كلمة حتى غاية مع دخولها على الجملة المذكورة
ثم في هذه الجملة ان كان خبر المبتدا مذكورا فذلك هو خبر المبتدا وان لم يكن الخبر مذكورا فيجب اثبات الخبر من
جنس ما قبله نحو اكلت السمكة حتى راسها فان خبر المبتدا ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال
ان ينسب الى المتكلم او الى غيره نحو حتى راسها ماكول لي او حتى راسها ماكول غيري وقوله ضربت القوم حتى
زيد غضبان نظير جملة ابتدائية ذكر الخبر فيها وهي غاية لما قبلها فان غضب زيد يصلح دليلا على انها ضرب
القوم ومواضع كلمة حتى في الافعال بحسب الاصالة ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة ابتدائية نحو قوله
تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا اي الى ان تغتسلوا وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول
بالرفع اي حتى الرسول يقول وعلامة الغاية ان يحتمل صدر الكلام الامتداد والاخر للانتهاء ان يصلح اخره
دليلا على الانتهاء لان الغاية هي التي ينتهي اليها الشي فلا بد من ان يصلح الصدر للامتداد والاخر للانتهاء وذلك
نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان النفي يقتضي الامتداد ونكاح الزوج
الثاني يصلح دليلا على انتهاء عدم الحل وكما اذا قال ان لم اتك غدا حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم تغده لم يحنث

لان الاتيان يصلح سببا للتغدية والغدا جزا له ايضا وفيه معنى الغاية لان السبب ينتهي بجزايه فان لم
يستقم جعل حتى غاية فللمجازاة بمعنى لام كي وهذا اذا صلح صدر الكلام ان يكون سببا لما بعده ولم يصلح الاخر
دليلا على الانتها وصلح الاخر جزا للصدر وحكما له واذا كان كذلك فيكون حتى للمجازاة مع قيام معنى الغاية
من وجه لان جزا المسبب غاية لسببه وهذا الذي ذكرناه من ان كلمة حتى للمجازاة في محل مخصوص نظير
قسم العطف من الاسما مثل مررت بالقوم حتى زيد غضبان فان حتى فيه للعطف مع قيام معنى الغاية
فان المرور سبب لغضب زيد وغضبه يصلح جزا للمرور وغاية له كان حتى فيما سبق للمجازاة مع قيام
معنى الغاية من وجه فان تعذر جعل حتى للمجازاة جعل مستعارا للعطف المحض بحرف الفا المستعار لمناسبة
بينهما وهي كون الغاية تعقب الجملة كالمعطوف وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي وعلى جميع ما سبق ذكره في هذا
الباب مسايل اصحابنا رحمهم الله في الزيادات وياتي ذكرها في هذا الكتاب عن قريب قال رحمه الله وهي
الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر في كتاب الله تعالى الى قوله متناهيا به اقول الجملة التي مر ذكرها ان مراد ان
كلمة حتى اذا دخلت على الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتداة او مستعارة للمجازاة او للعطف المحض
فانه ليس له ذكر فيه نظير الاولى قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وما قبله قاتلوا الذين
٢٠٨ لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية فان المقاتلة ههنا تصلح دليلا للامتداد لانه يقال
قاتل شهرا او قاتل سنة والاخر يصلح دليلا للانتهاء لان الكفر نفسه غير مبيح القتل فان قتل الرهبان الكفار
وشيوخهم ونساوهم غير مشروع بل المبيح للقتل كفر المحارب والجزية خلف عن الاسلام وقبول ما هو
خلف عن الاسلام يصلح دليلا للانتها القتال فلذلك كانت كلمة حتى ههنا للغاية بمعنى الى وكذا قوله تعالى
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا من هذا القسم فان صدره يحتمل الامتداد للنفي واخره يصلح دليلا
على الانتها وكذا قوله تعالى حتى تستانسوا لان صدره وهو قوله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم يحتمل للامتداد واخره
للانتها ومثله كثير نحو قوله تعالى حتى ياذن لي ابي وحتى ياتيك اليقين ونظير الثانية قوله تعالى وزلزلوا
حتى يقول الرسول على قراة من قرا يقول بالرفع على معنى جملة ابتدائية اي حتى الرسول يقول ذلك لكون ما دخل
عليه حتى جملة من مبتدا وخبر في معنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجي البعير يجر بطنه واذا كان كذلك فلا يكون
فعلهم وهو الزلزال سببا لان يقول الرسول والذين معه متى نصر الله لان حتى على هذا التقدير لم يتضمن معنى كي
ويكون فعلهم متناهيا بقول الرسول لان حتى للغاية كقولهم اكلت السمكة حتى راسها ماكول ومعنى زلزلوا
حركوا بانواع البلايا وازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع حتى يقول الرسول
اي الى الغاية التي قال الرسول ومن معه فيها متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه
طلب النصر وتمنيه واستطالة زمان الشدة وفي هذه الغاية دليل على تناهي الامر في الشدة وتماديه
في العظم لان الرسل لا يقادر قدر ثباتهم واصطبارهم وضبطهم لانفسهم فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجروا كان

ذلك الغاية والشدة لا يتهم وراها فان قيل ليس لهم الفعل في زلزلوا بل الزلزال عليهم فكيف ذلك فعليهم
قلنا انهم لما زلزلوا كان التزلزل موجودا منهم فانهم اذا حركوا كان التحرك قد وجد منهم خصوصا على قول من يقول من النحاة
ان مفعول ما لم يسم فاعله داخل في حد الفاعل ونظير الثالثة قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فان حتى هنا للمجازاة
بمعنى لام كي لا يكون فتنة لتعذر الغاية لان اخر الكلام لا يصلح دليلا على انتهاء صدره لان القتال واجب مع عدم
الفتنة وعدم البداية من الكفار لقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار الاية على سبيل الاطلاق لكن صدر
الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فيحمل حتى على المجازاة هذا على تفسير الفتنة بالحراب والقتال واما تفسيرها
بالشرك والكفر فهو غاية للقتال لان القتال ينتهي بانعدام الشرك اولى بدلالة ما بعد الاية وهو قوله تعالى
ويكون الدين كله لله وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب يحتمل وجهين احدهما ان يكون حتى بمعنى
الى اي الى ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم وهو الزلزال سببا لمقالة الرسول لانعدام حرف السبب وينتهي
فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات وهو انها اعلام الانتهاء من غير اثر في انتها صدر الكلام
اذا وضع الغاية لان يكون هي علامة على انتهاء صدر الكلام من غير ان يكون للغاية اثر في انتهاء الصدر وهو المعنى المراد
هي الحد والنهاية المنتهي للحدود لما عرف ان علامة الشي ان يعرف ذلك الشي ولا يوجبه ولا يضاف ذلك الشي اليه
وجودا ولا وجوبا والثاني ان يكون حتى بمعنى كي اي وزلزلوا كي يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالة
الرسول لان كي يدل على معنى السببية فيوجب كون الاول سببا للاخر ولا يوجب انتهاء الاخر لانعدام
معنى الغاية فيه على هذا قال رحمه الله وقال محمد في الزيادات الى قوله لان الغاية تجانس التعقيب
اقول لما ذكر نظاير حتى من القران المجيد شرع في نظاير تلك الوجوه من الاحكام فقال وقال محمد رحمه الله
الى اخره نظير الوجه الاول منها وهو ان حتى للغاية بمعنى الى ما قاله محمد رحمه الله في الزيادات في رجل قال
عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او تشكي بين يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل او حتى يصبح ان هذه
الافعال غايات حتى اذا اقلع اي امتنع عن الضرب قبل الغايات وهي الصياح واخواته حنث لان الفعل
وهو الضرب بطريق التكرار يتمخض يحتمل الامتداد في حكم البر بتجدد امثاله كالجلوس وغيره فاذا ضربه
الى هذه الغايات بر في يمينه والكف عنه اي عن الفعل وهو الضرب يحتمل الامتداد في حكم الحنث لا محالة لان
الضرب لما قبل الامتداد بترادف امثاله وتوالي احاده مع انه عرض لا يقبل البقا والدوام فالكف عنه
اولى ان يحتمل ويقبل الامتداد في حكم الحنث لان الكف امتناع والامتناع عن الشي اكثر امتدادا من ذلك الشي
واذا كان كذلك فاذا امتنع عن الضرب قبل وجود هذه الغايات حنث لفوات البر وهذه الامور
وهي الصياح واخواته دلالات الامتناع عن الضرب لان الصياح يصلح دليلا على انتهاء الضرب وكذا اخواته
فوجب العمل بحقيقة كلمة الغاية وصار شرط الحنث الكف عن الفعل قبل الغاية فان قيل شرط البر منصور
الوجود في الزمان الثاني فلا يحنث في الحال وفي مثله لا يحنث الحالف كما اذا قال ان لم اطلقك فانت

طالق فان عنده عدم الحنث الى وقت الموت لتصوره في الزمان الثاني قلنا اليمين يقع على الاول
الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهة المخاطب في الحال هذا هو العادة فيتقيد
اليمين به وهذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف راجح كما نحن فيه اما اذا غلب عليها
ذلك فيترك الحقيقة حينيذ ويحمل على العرف لان الثابت بالعرف ظاهرا بمنزلة
الحقيقة وذلك كقوله ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فانه يحمل على الضرب
الشديد باعتبار العرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب
وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب عادة حتى اذا ضربه ضربا شديدا ثم امسك عن
ضربه قبل ان يقتله او يموت فقد بر ولو قال ان لم اضربك حتى يغشى عليك
فامسك عن الضرب قبل ان يصير مغشيا عليه حنث لانه لم يغلب على الحقيقة
عرف راجح فان الضرب الى ان يغشى عليه كالضرب الى ان يشفع فلان وغير ذلك
كذا ذكر مولانا الامام حميد الدين الضرير رحمه الله ونظير الثالث وهو كون حتى
٢٠٩ مستعارا للمجاوزة فاذا قال عبدي حر ان لم اتك غدا حتى تغديني فاتاه فلم يغده
لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على انتها الاتيان بل هو داع الى الزيادة
لان الاحسان خصوصا بالتغدية دليل الصداقة والمحبة فكان مستجلبا زيادة الاتيان
ومنه ما قيل والمشرب العذب كثير الزحام والاتيان الى مثله محثوث طبعا مسموع
شرعا الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم لو دعيت الى كراع لاجبت ولما لم يصلح منتهيا
للاتيان لم يمكن حمله على الغاية وصدر الكلام وهو الاتيان يصلح سببا للتغدية والغدا
يصلح جزا الحمل على الجزا اي على المجازاة لان جزا السبب غايته اي غاية السبب فكان معنى
الغاية فيه قايما من وجه ولان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزا كما ينتهي الفعل المحلوف
عليه بوجود الغاية واذا كان كذلك فاستقام العمل بكون حتى للمجازاة فصار شرط
بر الحالف الاتيان على وجه يصلح سببا للجزا بواسطة الغدا وقد وجد ذلك الشرط
فلا يحنث غير انه انما يحمل حتى على المجازاة اذا امكن ذلك بان يكون احد الفعلين من شخص
والفعل الاخر من شخص اخر اما اذا كان الفعلان من واحد فلا يحمل على المجازاة كما ياتي ذكره
ونظير الرابع وهو كون حتى مستعارا للعطف المحض لو قال رجل عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى
عندك اليوم لان هذا الفعل وهو التغدي عند الغير واكل مال الغير باذنه احسان من
المتغدي لصاحب الطعام اذ هو دليل الصداقة والمحبة كما مر فلا يصلح هو منهيا

للاتيان بل هو داع اليه فلا يمكن حمله علي الغايه فان قيل كيف يكون اكل طعام الغير
احسانا لذلك الغير بل هو احسان لنفسه وهو الاكل قلنا هو احسان لنفسه وهو ظاهر
ومع ذلك هو احسان لصاحب الطعام ايضا الا ترى الى قصه ضيف ابرهيم عليه السلام
في تعالى هل اتاك حديث ضيف ابرهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما الى قوله
فقربه اليهم قال الا تاكلون فاوجس منهم خيفة فلما خاف ابرهيم عليه السلام
بسبب تركهم الاكل علم ان اكل طعامه احسان له منهم لانهم يزيلون به خوفه وازاله
الخوف من الغير احسان له ولا يصلح اتيانه اى ولا يصلح فعل الحالف وهو اتيانه سببا
لفعله ولا فعله جزا الاتيان نفسه لان الانسان لا يجازى نفسه اذ المجازي غير المجازي
والمكافي غير المكافى لا محالة وهذا لان الجزا الخير بطريق المكافاه انما يفعل عاده ليكون
ذلك داعيا الى الفعل الذي صار ذلك الفعل سببا لوجود مثل هذا الجزا الحسن الذي يحصل
من الغير بطريق الشكر والمكافاة وذلك انما يصح من الغير لا من نفسه لنفسه واذا تعذر
حمله على المجازاة حمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ثم يحمل الجزا المذكور في الكتاب
على الجزا الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر وبهذا خرج الجواب عما يقولون
ان فعل الانسان يصلح جزا لفعل نفسه الا ترى ان ادا المثل كفاره فعل نفسه في قتل الصيد
الذى هو فعل نفسه ايضا وكذلك سجده السهو في الصلاه وكذا الضمان اتلاف مال الغير
كل ذلك فعل نفسه صلح جزا الفعل نفسه لانا نقول قد اوجب الله تعالى تلك الافعال اما جزا
كما في كفارة قتل الصيد او جبرا للنقصان كما في سجده السهو وضمان الاتلاف فلا يرد نقضا
لما ان الجزا المذكور هو الجزا الحسن الذي يجازى به بطريق الشكر وذلك لا يتصور من نفسه
لنفسه وكذلك قول الرجل عبدي حر ان لم اتك حتى اعديك من هذا القسم وهو العطف
المحض لان الفعلين من شخص واحد فلا يمكن حمل حتى على المجازاه وقوله فصار كانه قال ان
لم اتك به فاتغد عندك متصل بقوله ولو قال عبدي ان لم اتك به حتى اتغد عندك لان قوله
حتى اتغد لا يصلح تفسيرا لقوله ان لم اتك حتى اعديك لمنافاه بينهما كما ترى فلم يكن
متصلا به دون متصل بما ذكرنا فانه اذا حمل حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد من
غير تراخ بر في يمينه لوجود شرط البر وهو وجود الامرين في اليوم على سبيل الوصل
دون الفصل فان قيل في هذا اللفظ تناقض لانه لما لم يتغد حين اتاه ثم تغدى بعده لابد
ان يقع تغديه متراخيا عن الاتيان فكيف قال بعد ذلك ثم تغدى من بعد غير متراخ
قلنا المراد من قوله لم يتغد لم يتغد مقارنا بالاتيان ولكن تغدى بعد الوصول اليه

من غير تراخ او المراد من غير تبدل المجلس فان الفعل اذا اتى به من غير تبدل المجلس لا
يسمى متراخيا وان لم يتعد اصلا او تغدى بعد اتيانه لكن بزمان متراخ حنث بخلاف ما اذا كان
الفعل بين اثنين كقوله ان لم اتك حتى تغديني كان حتى فيه للمجازاه كما مر حيث صار الاول سببا
للثاني والثاني جزا للاول وان توقفت التغديه على فعل فاعل مختار لان الثاني يجعل كانه يحصل
من غير اختيار من الثاني فرارا من اللوم وشين التعيير فانه في العرف يلام ويعير على انه اتيه
وهو لا يقدم اليه الطعام ولا كذلك في مسئلتنا فانه لا يعد من اللوم فافترقا فيحصل من ذلك كله
ان في الغاية لا يبر في يمينه اذا اقلع عن الفعل قبل وجود الغاية بل يحنث وفي المجازاه لا يتوقف
البر علي وجود الفعل الثاني فلا يحنث بعد وجود الفعل الثاني وفي العطف المحض يتوقف
البر علي وجود الفعلين فيحنث بعدم الفعل الثاني ولو اتاه في اليوم وتغدى عنده
بر في يمينه الا اذا عنى به الفور لان شرط البر وجود الفعل بوصف التعقيب والتعقيب
قد يكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي واذا وجد الفعلان
فقد وجد شرط البر كذا ذكره صاحب الهدايه رحمه الله في الزيادات وهو خلاف
ما سبق ذكره فان قيل ان اهل اللغة لم يذكروا هذه الاستعارة وهي استعارة حتى
للعطف المحض وكذا النحاة لم يذكروها فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمروا ٢١٠
باعتبار العطف لان شرط العطف حرم المعطوف عليه ليفيد قوه كقولك مات الناس
حتى الانبيا او ضعفا كقولك قدم الحاج حتى المشاة لان الغرض كون المعطوف غاية للمعطوف
عليه والغاية انما تكون في الجز الاخير وعمرو ليس بجزو من زيد قلنا هذه استعارة بديعه
اخترعها اصحابنا رحمهم الله اي دالها على قياسات استعارات العرب او في الاستعارة لا
يعتبر السماع علي الاصح وانما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة والمناسبة التي بين العطف
والغاية وهي ان الغايه توصل بالجملة كالمعطوف معنى صالح للاستعارة والمناسبة
فلذلك بنوا جواب المسئله عليها مع ان قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فان ابا عبيدة وغيره
احتجا بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سيل عن معنى الغزاله فقال هي الشمس قاله محمد
ابن الحسن وقد قال لخادم له يوما انظر هل دلكت الغزاله فخرج ثم دخل فقال لم ار الغزالة
وانما اراد محمد رحمه الله هل زالت الشمس كذا ذكر الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله
وقد استعملت كلمة حتى بمعنى العطف مع قيام الغاية من غير خلاف كقولهم استنت
الفصال حتى القرعى على ما سبق بيانه فاستقام ان تستعار هي للعطف المحض عند تعذر
حقيقتها وهذا الذي ذكرناه انما من استعاره حتى للعطف المحض على مثال استعارات

اصحابنا رحمهم الله في غير هذا الباب كاستعاره البيع والهبه للنكاح واستعاره العتاق
للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغي ان يجوز في العطف المحض جاني زيد حتى عمرو بمعنى
وعمرو لكنه غير مسموع وما شرطه النحاه في المعطوف بكلمه حتى من ان يكون هو جز
من المعطوف عليه انما هو العطف الذي فيه معنى الغاية لا في العطف المحض ثم اذا استعير
حرف حتى للعطف استعير لمعنى الفا دون الواو لان الغاية التي في حتى تجانس التعقيب
الذي في الفا لان المعطوف بالفا يعقب المعطوف عليه كما ان الغايه تعقب المغيا قال
رحمه الله باب حروف الجر الى قوله ما قال في الزيادات اقول
من حروف المعاني حروف الجر وهي ما وضع للافضا والايصال بفعل او شبهه او
معناه الى ما يليه نحو مررت بزيد وانا مار بزيد وزيد في الدار لا كرامك اي استقر في
الدار وانما سميت هذه الحروف حروف الجر تسمية لها باعتبار عملها كما قيل حرف
النهي وحرف الاستفهام وحروف الجر ثمانية عشر حرفا وقد ذكر المصنف منها
هنا ثمانيه احرف باعتبار تفريع الاحكام عليها اما البا فللالصاق بدلاله استعمال
العرب اذ كل موضع تستعمل فيه البا فيه معنى الالصاق كقولك مررت بزيد اي التصق
مروري بالمكان الذي يلابس زيدا ويقرب منه وبه داء اي التصق به وقد جاءت بمعنى
الاستعانه والمصاحبه بطريق الاستعاره والاصل فيها الالصاق لما ذكرنا وليكون
للبا معنى يخصه بطريق الحقيقه نفيا للاشتراك ولهذا اصحبت البا الاثمان في من قال
اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصف الحنطه بصفه كالجوده مثلا
ان الكر ثمن يصح الاستبدال به قبل القبض وانما عين هذه الصوره لان ما ادعاه
من دخول البا في الاثمان الا في هذه الصوره وبيان ذلك ان الاموال ثلاثه ثمن محض
كالدراهم والدنانير فانها خلقا للثمنية سوا صحبها حرف البا او لا ومبيع محض وهو الاعيان
التي ليست من ذوات الامثال ومتردد بين كونه مبيعا من وجه وثمنا من وجه وثمنا
وهو المكيلات والموزونات فانها مبيعه باعتبار انها منتفعة باعيانها ثمن باعتبار انها
مثلية فان قابلها الدراهم والدنانير فهي مبيعة وان قابلها اعيان وان كانت المكيلات
والموزونات معينه فهي مبيعه وثمن سوا دخل فيها البا او لا لان البيع لا بد له من مبيع
وثمن وليس احدهما بان يجعل مبيعا اولى من الاخر فجعلنا كل واحد منها مبيعا من وجه
ثمنا واما اذا كانت غير معينة فان استعملت استعمال الثمن فهي ثمن بان يقول اشتريت
هذا العبد بكذا كذا حنطة وبعضها وان استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة

بان قال اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد فلا يصح هذا العقد الا بطريق السلم
كذا في الذخيره وغيرها وانما قال ثمن يصح الاستبدال به لان جواز الاستبدال من
خاصيه الاثمان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر وقال اشتريت منك كر حنطة جيده
بهذا العبد ان هذا العقد يصير سلما لا يصح الا موجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض
والمعنى الفارق بين ذلك هو انه اذا اضاف البيع الى العبد كما في الصوره الاولى فقد جعل
العبد اصلا في البيع والصق الكر به لان المبيع ما يضاف اليه البيع والمبيع لا يثبت في الذمة
الا سلما فلهذا صار سلما هنا وفي قوله والصفه بالكر تسامح اذ الثمن تبع والمبيع اصل والتبع
يلصق بالاصل لا الاصل بالتبع لكنه اذا الصق الكر بالعبد فقد الصق العبد بالكر
ايضا من جهة المعنى فلهذا قال رحمه الله والصقه بالكر فصار الكر شرطا يلصق بالاصل
الصاق التبع بالاصل لان الملصق اصل والملصق به تبع بمنزلة الاله كما يقال كتبت
بالقلم والاله ليست بمقصوده انما المقصود هو الاصل وهو المبيع في البيع والثمن بمنزلة
الاله والشرط ولهذا لو باع شيا ولم يذكر الثمن انعقد بيعا فاسدا وفي بعض نسخ الكتب
يلصق به الاصل الصاق التبع بالاصل على التسامح المذكور وهذا احد الاثمان اي كونه ٢١١
ملصقا بالاصل هو حد الاثمان التي بمنزله الشروط والاتباع ولذلك الاصل وهو ان البا
للالصاق قلنا في قول الرجل لاخر ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر ان هذا القول
يقع على الخبر الحق اي الصدق لان ما صحبه البا وهو القدوم لا يصلح مفعول الخبر اي الاخبار
لان المفعول الثاني للاخبار انما يجر بغير حرف الجر كما في قوله ان اخبرتني ان قد قدم ولكن
مفعول الاخبار محذوف بدلاله حرف الالصاق عليه لان الالصاق يقتضي وجود
الملصق والملصق به كما تقول بسم الله فان متعلق البا محذوف وهو ابدا باسم الله
الا ان المختار ان يقدر المتعلق متاخرا تقديما للاهم واذا كان كذلك فيكون معنى قوله ان
اخبرتني بقدوم فلان قايم مقام مفعولين وذلك لان اخبر يتعدى الى ثلاثه مفاعيل فاخبر
الى هذا التقرير لتحقق تلك المفاعيل ثم القدوم اسم لفعل موجود وهو زمان ورود المسافر
من سفره فيما لم يتحقق القدوم بحقيقته لم يتحقق الشرط وهو الخبر الملصق بقدوم فلان
والتكلم بالقدوم ليس حقيقه القدوم فلذلك وقعت يمينه على القدوم الصدق لا على الكذب
وهو التعلم بالقدوم فان قيل ان التصاق الاخبار بالقدوم ممتنع سقط اعتباره وبقي مطلق
الاخبار شرطا فتقع يمينه على مطلق الاخبار قلنا الالتصاق وان تعذر الا ان اعتبار الوجود
غير متعذر لانه من ضروره الالتصاق اذ الالتصاق بالمعدوم لا يتصور فيعتبر الوجود

وذلك لان حرف البا اقتضى شيئين الالتصاق والوجود واعتبار الالتصاق اذا الالتصاق بالمعدوم لا يتصور فيعتبر الوجود متعذر واعتبار الوجود غير متعذر فيعتبر الوجود فصار الشرط هو الاخبار عن قدوم موجود وانه لا يتحقق الا بالصدق وهذا بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الاخبار الكذب ايضا لانه غير مقترن بالبا فصلح ان يكون المذكور مفعولا ثانيا للاخبار وان ما بعده في تاويل المصدر كقولك بلغني انك منطلق اي انطلاقك ويصير معناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر اي الاخبار في هذا المحل كلام اي تكلم بلفظ القدوم لا فعل وهو حقيقة قدوم القادم لان الفعل انما كان فيما سبق لضرورة الالصاق ولا الصاق ههنا فصار المفعول الثاني للاخبار هو التكلم بقدومه كانه قال ان تكلمت بقدوم فلان والتكلم بالقدوم دليل وجود القدوم لا موجب لوجود القدوم لا محالة لما عرف ان الخبر اسم الكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر فكان الخبر دالا على القدوم ولا يوجد عنده القدوم لا محالة الا ترى الى قولهم ضرب زيد عمرا فانه يدل على وجود الضرب من زيد في الزمان الماضي ويحتمل ان يثبت الضرب بقولهم ضرب الا ترى الى ان العالم دليل على وجود الصانع تعالى ويستحيل ان يكون مثبتا له تعالى فكذلك قوله قدم فلان دليل على ثبوت المخبر به وهو القدوم لانه مثبت قدومه واذا
سار والآ
كان كذلك فتناول ذلك الكلام الخبر الصدق والكذب فان قيل يشكل على هذا الفرق قوله ان اعلمتني ان فلانا قد قدم او قال بقدومه فقال الحالف قد قدم فلان ولم يقدم بعد لم يحنث في الفصلين ولم يختلف الحكم بين وجود البا وعدمها قلنا لان الاعلام بالقدوم لا يتحقق قبله فان محل الاعلام هناك القلب بحصول العلم به له وذلك لا يحصل بالخبر الكذب بخلاف الاخبار الا ترى انه يقال في العرف هذا خبر باطل ولا يقال مثله في لفظ العلم فلذلك لم يحنث كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير ولما سبق ان البا للالصاق حقيقة قلنا في قول الرجل لامرأته انت طالق بمشية الله او بارادته انه بمعنى الشرط كانه قال ان شا الله او ان اراد فلا يقع الطلاق به كما لا يقع بقوله انت طالق ان شا الله لان الالصاق يودي معنى الشرط ويفضي الى معناه لانه لا وجود للملصق بدون الملصق به كما لا وجود للمشروط بدون الشرط وكذلك الحكم في اخوات المشية والارادة كالرضا والمحبة ونحوهما على ما قال في الزيادات وهذا بخلاف ما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق فقالت احب طلقت وان كانت كاذبة فيما بينها وبين الله تعالى عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان الاطلاع على حقيقة ما في القلب غير ممكن للعباد فجعل اللسان خلفا عن القلب فتطلق في ما هو موجود مما هو خلف عن القلب لا باعتبار انها صادقة او كاذبة واصل

ذلك ان اذا اقام مقام شي لتعذر الوقوف على ذلك الشي الاخر فالملتفت اليه هو الظاهر القايم مقام غيره لا معرفة حقيقة ذلك الغير كالنوم مع الحدث بخلاف القدوم لانه فعل محسوس يمكن ولا يتعذر الوقوف عليه فيشترط لذلك الخبر الملصق بحقيقة القدوم للحنث وذلك بالصدق قال [redacted] رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله البا للتبعيض الى قوله لان الاستثنا يناسب الغاية اقول قال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ان البا للتبعيض حتى اوجب مسح بعض الراس وذلك ادنى ما يتناوله اسم المسح ولو ثلاث شعرات كذا في المبسوط وقال مالك رحمه الله البا صلة اي زايدة للتوكيد لان المسح فعل متعد فيوكد بالبا كقوله تعالى تنبت بالدهن فان البا فيه زيدت للتوكيد كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم فان البا فيه زايدة للتوكيد واذا كان كذلك فيصير تقدير الاية وامسحوا رؤسكم وجعل جار الله البا في تنبت بالدهن للحال اي تنبت دهينة او ذات دهن وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له لغة اذ الموضوع للتبعيض كلمة من فلو كانت البا ايضا للتبعيض كما قاله الشافعي رحمه الله لادى الى التكرار والاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه هو من العوارض لعدم الوضع وغيرهما مما مر غير مرة ويويد ذلك ما قاله ابن جني ان البا للتبعيض غير ثابت ولا يصار الى كون البا زايدة كما قاله مالك رحمه الله لما فيه من الغا حقيقة البا والاقتصار
٢١٢ على فايدة غير مقصودة اصالة وهي التوكيد فلا يصار الى ذلك الا بضرورة ولا ضرورة لامكان حمل البا على حقيقتها وهي الالصاق والاستيعاب انما يثبت من شي اخر وبيان ذلك ان البا اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل وهو المسح متعديا ومتوجها الى محل المسح فيتناول جميعه كما تقول مسحت الحايط بيدي ومسحت راس اليتيم بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى جملة الحايط بغير واسطة حرف الجر واذا لم يدخل حرف الالصاق وهو البا في محل
يدخل
المسح بقي فعل المسح متعديا الى الالة ويصير تقدير ما سبق من الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي حرف الالصاق استيعاب الراس والحال ان المسح غير مضاف الى الراس بل الى الالة وهي الايدي وانما يقتضي وضع آلة المسح وهي اليد على محله وهو الراس والصاقها به وما ذكر وهو الالة لا يستوعب محل المسح في العادات الا ترى ان يدا واحدا لا تستوعب جميع راسه عادة فصار المراد بها ذكر من الالة وهي اليد اكثرها اذ الاكثر ينزل منزلة الكل والكامل فيتادى المسح بالصاق ثلاثة اصابع بمحل الراس فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط والعلامة لا بحرف البا وقوله واما الاستيعاب في التيمم الى اخره جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان حكم المسح في التيمم ثبت بقوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه

اي من الصعيد ثم الاستيعاب شرط فيه مع ان البا دخلت على محل المسح وتقرير الجواب
ان الاستيعاب في التيمم انما ثبت بالسنه المشهوره وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار بن
يسار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربه للوجه وضربه لليدين فجعلت البا في قوله تعالى
بوجوهكم زائده وثبت بدلاله الكتاب وهو قوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدًا
طيبًا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو الما عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله والوضو
عند محمد رحمه الله وكل متنصف يدل على بقا الباقي على ما كان والتيمم الذي هو خلف عن
الوضوء لما تنصف بقي ما ورا التنصيف على وفق الاصل والاستيعاب شرط في الاصل
فكذا في الخلف وذكر الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله ان الاستيعاب هنا انما باشاره
الكتاب وهو ان الله تعالى اقام التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل
والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذا فيما قام مقامه او عرفنا ذلك بالسنه هذا على
ظاهر الروايه واما على ما رواه الحسن عن ابي حنيفه رحمه الله وهو ان الاستيعاب في التيمم
ليس بشرط فلا يرد السوال وعلى ما سبق من الاصل وهو ان البا للالصاق حقيقه تخرج
قول الرجل لامراته ان خرجت من الدار الا باذني انه شرط تكرار الاذن فتحتاج هي الى الاذن
في كل مره لان البا للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وذلك هو الخروج فصار الخروج الملصق
بالاذن الموصوف به اي بالاذن مستثنى فصار المستثنى منه عاما وذلك لان النكره في موضع
النفي تعم والفعل يقتضي المصدر والمستثنى انما يكون من جنس المستثنى منه والبا تقتضي
ملصقا به فصار المعنى لا تخرج امراته الا خروجا ملصقا باذني لان المحل محل المنع والحظر فيكون
فيكون ما ورا المقرون بالاذن داخلا في الحظر العام فيحنث اذا وجد الخروج لا عن اذن لوجود
شرط الحنث بخلاف ما اذا قال الا ان اذن لانه جعل التكلم ذلك مستثنى بنفسه من غير حرف
الجر وذلك الجعل غير مستقيم لان المستثنى خلاف جنس المستثنى منه فيتعذر الحمل على
الاستثنا ولا يمكن تقرير المصدر ايضا وهو الخروج لانه يودي الى اختلال الكلام فانك
اذا قلت الا خروجا ان اذن لك او خروجا اذني كان اختلاله ظاهرا فجعل حرف الاستثنا
مجازا عن الغايه لان الاستثنا يناسب الغايه فان حكم المستثنى منه والمغيا ينتهي بالمستثنى
والغايه وما بعدهما مخالف لما قبلها ولان الغايه تكون متصله بالمغيا والاستثنا يكون
متصلا بالمستثنى منه واذا كان كذلك فتنتهي اليمين بالاذن مره واحده وهذا عندنا
وعند الفرا يكون مستثنى مع البا اي الا بان اذن لك فيصير بمنزله قوله الا باذني واحترز
المصنف رحمه الله عن هذا القول بقوله جعل مستثنى بنفسه قال رحمه الله واما

علي

علي الى قوله اي بعد الشرط او قول ـــــــ ان كلمه على في اللغه موضوعه لوقوع الشي
على غيره وعلوه فوقه يقال جلس الامير على السرير وعلى البساط وزيد على السطح وفي الشريعه
موضوعه للايجاب والالزام اذ فيهما معنى العلو والارتفاع الا ترى ان الواجب على من وجب
عليه بالوجوب حتى صار مطلوبا ولهذا لو قال الرجل لفلان علي الف درهم انه محمول على الدين عند
الاطلاق الا ان يصل بقوله الوديعه فقال وديعه لان حقيقه اللزوم في الدين فان دخلت كلمه
على في المعاوضات المحضه بالاتفاق كالبيع والاجاره والنكاح كانت مستعاره لمعنى البا لان
اللزوم يناسب الالصاق لانه اثر الالصاق ولان اللصوق لغة هو اللزوم واللصوق مطاوع
الالصاق وكذا الملصق يلزم الملصق به فاستعيرت لمعنى البا المخصوص بمصاحبه الاعواض
عند تعذر حملها على موضوعها لان فيها معنى الشرط والمعاوضات المحضه لا تليق بالشرط لما فيه
من ايجاب المال بالخطر وانه لا يجوز لكونه قمارا ولهذا قلنا اذا قال بعت منك هذا الشي
على الف درهم او اجرتك هذا البيت شهرا على درهم كانت على معنى البا لان البيع لا يحتمل التعليق
بالشرط وكذا الاجاره فتحمل على معنى البا لتصحيح الكلام واذا استعملت على في غير المعاوضات
كالطلاق على مال كانت بمعنى الشرط عند ابي حنيفه رحمه الله حتى ان من قالت له امراته طلقني ثلثا
على الف درهم فطلقها واحده لم يجب شي عنده ويكون الواقع رجعيا وعندهما تستعار للبا
٢١٣ فيجب ثلث الالف بمنزله ما لو قالت طلقني ثلثا بالف درهم لانه في معنى الخلع والخلع عقد معاوضه
فيعتبر بساير المعاوضات وابو حنيفه رحمه الله قال كلمه على للزوم على ما مر وليس بين
الواقع وهو الطلقه الواحده وبين ما لزم المراه من المال وهو الالف مقابله كما في المعاوضات
اذ المقابله من الامور الاضافيه فيثبت المقابل مع ما يقابله على سبيل المعيه الا ترى ان في
المعاوضات يثبت العوض مع المعوض تحقيقا للمقابله فلا مقابله حينيذ فيما نحن فيه بل بينهما
معاقبه فان حقيقه كلمه على التعلي وفيه التعاقب لان الصاعد على الشي فوق ذلك الشي وما
ذكرناه من المعاقبه هو معنى الشرط والجزا اذ بين الشرط والمشروط معاقبه ولان
هذا ليس بحقيقه معاوضه لما ان احد العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال اما بالنص
او بالتسميه لما عرف ان ما ليس بمال تصح مقابله المال به بالتسميه كالاجاره واذا
كان كذلك لا يكون بينهما مقابله بل معاقبه بدليل انه يصح التعليق بالشرط ولو كان فيه
مقابله لما صح التعليق بالشرط كالبيع وهذا معنى الشرط والجزا فان الجزا يعقب
الشرط في الوجود ولا يقارنه وذلك دليل على ان هذا الموضع موضع الشرط فصار
هذا المعنى وهو ثبوت المعاقبه بين الالف والطلقات بمنزله حقيقه كلمه على

واستعمالها للشرط حقيقة وللبا مجاز محض وقد امكن العمل بموجب هده الكلمه
فيحمل عليه وهذا لان الطلاق وان دخله العوض وهو المال فيصح تعليقه بالشرط
لان المال ثبت في ضمن ما يصح فيه التعليق وهو الطلاق وما ثبت في ضمن شي لا يعطي له حكم
نفسه بل حكم المتضمن او لان المال لما صار تبعًا للطلاق اتصف بصفة الطلاق حتى
اذا قال الزوج انت طالق على الف ان هذا القول من جانب الزوج يمين حتى لا يملك
الرجوع قبل قبول المراة واليمين بغير الله تعالى هو ذكر شرط وجزا ولما كان تعليق الطلقات
بالالف صحيحًا كان الالف شرطا لوقوع الطلقات والمشروط يتعلق بالشرط جمله ويثبت
عقيبه ولا يتوزع على اجزا الشرط اذ لو توزعت اجزا المشروط على اجزا الشرط لتقدم
المشروط على الشرط وانه محال الا ترى ان من قال لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق ثلثا لم يقع طلقه واحده بدخول دار واحده بل يقع الكل عند دخول
الدور كلها واذا كان كذلك فلا يجوز ان يقع تطليقه بثلث الالف هذا التقرير يناسب
قوله كانت بمعنى الشرط لان كلمه على دخلت على الالف فكانت الالف شرطا وجاز ان
يقال تعلق الالف بثلث تطليقات لان معنى هذا الكلام ان طلقتني ثلاث تطليقات فعلي
الف درهم وقوله فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال وهو الالف بشرط الطلقات الثلث
فكان التزام الالف منها بمقابله الثلاث فاذا خالفها الزوج وطلقها واحده لم يجب شي
لعدم وجود الشرط وهو ايقاع الثلث واجزا المشروط لا يتوزع على اجزا الشرط الا
انه يرد على هذا الوجه اشكال وهو ان كلمه على دخلت على الالف فكان الالف شرطا
ووقوع الثلاث مشروطا لكن الكلام لما كان شيا واحدا كان دخول كلمه على على الالف
دخولا على ذاك والدليل على صحه هذا التقرير ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع
الصغير في هذه المسله بقوله لابي حنيفة رحمه الله ان كلمه على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم
فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزا فصارت طالبه للثلث بالف بكلمه هي للشرط فصار كل واحد
منها اي المال والطلاق شرطا لصاحبه فصار بحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها
على الطلاق وذكر في المبسوط والطلاق ما يحتمل التعليق بالشرط وهذا يدل على ان وجوب
المال على المراة شرط والطلاق مشروط ثم ذكر بعد ذلك وانما شرطت لوجوب المال
عليها ايقاع الثلث وهذا يدل على ان ايقاع الثلث شرط ووجوب المال مشروط قوله
بخلاف المعاوضات المحضه اي الخاليه عن معنى الشرط فانه يستعمل فيها معنى
الشرط لان فيها مقابله لا معاقبه حيث يثبت العوضان معا ولان الاثبات

لايقبل

لا يقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر وانه غير جائز فوجب العمل بحرف
على وهو المقابله والالصاق فيتوزع اجزا العوض على اجزا المعوض قال الله تعالى حقيق على
ان لا اقول على الله الا الحق اي حقيق بهذا الشرط ومافاته وقال موسى يا فرعون اني رسول
من رب العالمين وقال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيًا اي يبايعنك بهذا الشرط
وهذا دليل على ان كلمه على للشرط فان قيل ما جواب ابي حنيفة رحمه الله عن قولهما بان الالف
يتوزع على التطليقات الثلاث في كلمه على ايضا كما يتوزع اذا ذكرت بالبا الا ترى انها لو قالت طلقني
وفلانه على الف درهم فطلقها وحدها كان عليها حصتها من المال بمنزله ما لو التمست بحرف البا
فيجب ان يكون كذلك ههنا قلنا جوابه ان للمراة في طلب ثلث تطليقات بمقابله العوض غرضًا
صحيحًا وهو طلب البينونه الغليظه حتى لا تصير في وثاق نكاحه فاعتبرنا معنى الشرط في ذلك
عرض برر لتحصيل مقصودها واما في قولها طلقني وفلانه على كذا فليس لها غرض صحيح لانه لا غرض لها في طلاق
فلانه ليجعل ذلك كالشرط منها بخلاف ما نحن فيه فان لها فيه غرضا صحيحا كذا في المبسوط .
قال [redacted] رحمه الله واما من فللتبعيض الى قوله للضروره اقول ان كلمه من
(٢١٤) للتبعيض باصل الوضع لما سبق ذكرها في قوله اعتق من عبيدي من شيت في باب الفاظ العموم
ومسايل كلمه من كثيره منها ما قال في الجامع الصغير ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثه فجميع ما
في يدي صدقه فاذا في يده اربعه فهو حانث لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمه من
للتبعيض في اصلها ويعرف كونها للتبعيض بانك لو جعلت مكانها لفظ بعض لاستقام
المعنى بقول احدث من الدراهم اي بعض الدراهم وقد تكون من لابتدا الغايه اي ابتدا
بها صدر الكلام وتعرف بما يصلح له انتها كقولك سرت من البصره لانه يصلح ان يقول الى الكوفه
او الى بغداد وقد تجي في بعض المواضع مستبعدا فيها الا انها لعدم التصاق به وتوفر الغرض
للمبتدي منه كقولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهي اكثر ما يكون في الاماكن وقد يكون
في الزمان نحو صمت من يوم الجمعة الى كذا وقد تكون للتبيين والتمييز وذلك عند وقوعها بعد ما يحتمل
عدة اشيا فتبين بواحد منها وتعرفها بانك لو جعلت مكانها لفظ الذي لكان المعنى مستقيما كقوله
تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي هو وثن وكقولك باب من حديد وثوب
من قطن وقد تكون زايده في غير الموجب عند الاكثر وتعرفها بانك لو حذفتها لبقي اصل
المعنى على حاله كقولك ما جاني من احد وعلى هذا قال في الجامع الكبير اذا قالت المراة لزوجها
خالعني على ما في يدي من الدراهم فاذا في يدها درهم او درهمان يلزمه ثلثه دراهم لان كلمة من
هنا لتصحيح الكلام فان الكلام لا يصح الا بها حتى اذا قالت خالعني على ما في يدي دراهم كان

كان الكلام صحيحًا وقد تكون من بمعنى الباء
الكلام مثلًا ولو قالت ان كان في يدي دراهم
كقوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد تكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم
اي على القوم لكن اصلها التبعيض قد اختلف اهل العربية في اصلها فذهب جار الله العلامة الى ان معناها
ابتدا الغاية اصالة ولونها ببعضه مبنيه ومزيده راجع الى ابتدا الغاية لانك بينت ابتدا غايه اخذ
البعض وابتدا غاية الاجتناب وابتدا غايه عدم المجي وقيل ان من في الاقسام الثلاثة التبيين
اما الاول فلانك اذا قلت خرجت من البصرة فقد بينت مبدا الخروج من غيره واما الثاني وهو
التبيين فظاهر واما الثالث وهو التبعيض فلانك اذا قلت اكلت من الرغيف فقد بينت الشي
الماكول منه واما كلمة الى فلانتها الغاية اي للغايه التي ينتهي بها صدر الكلام وينقطع عنده
الفعل باعتبار اصل الوضع تقول سرت من بغداد الى بصرة فالبصره منقطع السير كما كانت
بغداد مبتدا فجاز ان تكون دخلت بصرة وجاز ان تكون بلغتها ولم تدخلها ولهذا استعملت
كلمة الى في اجال الديون لان الدين الموجل يصير حالا عند الاجل فينتهي التاجيل به قال الله تعالى
الى اجل مسمى كما ان من لابتدا الغاية اي للغايه التي يبتدا بها صدر الكلام قال الامام بدر
الدين الكردري رحمه الله يمكن ان يقال في قولهم الى لانتها الغاية ان هذه غايه اصطلاحيه لا وضعية
حيث جعلها المتكلم غاية للسير فاذا ذهب السير تذهب هي ايضا ولو تبقى بعد السير لا تكون
غاية للسير انما قال رحمه الله لانتها الغاية ولم يقل للغايه لان الغايه نوعان ابتدا الغاية وانتها
الغاية والمراد ههنا احد نوعي الغاية لا جنسها فلهذا قيدها واذا دخلت كلمة الى في الطلاق
في قول الرجل لامراته انت طالق الى شهر فان نوى به التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر
الكلام وان نوى الاضافه الى ما بعد الشهر تاخر الوقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نيه ففي
قول زفر رحمه الله يقع في الحال لان الى للتاجيل والتاخير والتاخير لا يمنع وقوع الطلاق في
الحال لانه لا يمنع ثبوت اصل الشي كالتاجيل في الدين فانه لا يمنع ثبوت اصل الدين فان الدين
يثبت ثم يتاجل والطلاق اذا وقع لا يمكن تاجيله فلذلك يقع في الحال وقلنا ان التاجيل تاخير
ما دخل هو عليه وههنا قد دخل على اصل الطلاق واصله يحتمل التاخير فاوجب تاخيره الى ما بعد
الشهر فلا يقع في الحال احترازا عن الغا كلمة الغاية وانما يقع بعد مضي الشهر والفرق بين
التعليق والاضافه ان التعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط عندنا والاضافه سبب
في الحال وحكمه متراخ واصل الثمن لا يحتمل التاخير بالتعليق والاضافه لان البيع مبادله المال
بالمال ولو تاخر وجوب الثمن حملنا كلمة الى ههنا على تاخير المطالبة ثم من الغايات الثابته بكلمة
الى ما لا يدخل تحت المغيا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم

الى المرافق

الى المرافق واذا كان كذلك فلابد لها من اصل يرجع اليه وذلك ان ما كان من الغاية
قايما بنفسه اي لا تفتقر في وجوده الى غيره بل يكون موجودا قبل التكلم به لا يدخل تحت حكم
المغيا لانه حد ولا يدخل الحد في المحدود كقول الرجل لفلان من هذا الحايط الى الحايط
فانه لا يدخل الحايطان في الاقرار فان الحايط موجود قبل التكلم به بخلاف قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن فان الاطهار غير قايم بنفسه بل هو في وجوده مفتقر الى فعل
المطهر فيكون زمان الاغتسال داخلا تحت حرمة القربان الا ان يكون صدر الكلام
يقع على جملة المغيا والغايه فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراها فيبقى محل الغاية داخلا في
المغيا بمطلق اسم المغيا وان كان قايما بنفسه لكونه موجودا قبل التكلم كما في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اسم الايدي عند اطلاقه يتناول الجارحة الى الابط
فيكون ذكر الغاية لاخراج ما ورا الغاية فتدخل الغاية وهي المرافق في حكم الغسل وكقوله
والله لا اكلم فلانا شهرا فان صدر الكلام يتناول الشهر فما فوقه فيكون ذكر الشهر
لاخراج ما وراءه عن صدر الكلام لا لمد الحكم الى الغاية فان الحكم ممدود الى الغاية والى ما وراها [الى الغا]
فكان ذكرها لاسقاط ما وراها لا لمد الحكم اليها بخلاف الصوم فانه عباره عن الامساك
ومطلق الامساك يتناول ساعه فكان ذكر الغايه لمد الحكم فلا تدخل الغاية في الحكم ولهذا الاصل ٢١٥
قال ابو حنيفة رحمه الله من باع بالخيار الى غد انه تدخل الغاية في الخيار لان قوله على اني بالخيار
يتناول ما فوق الغد باطلاقه فيكون ذكر الغد لاخراج ما وراء الغد فيبقى الغد داخلا في الخيار خلافا
لهما فان عندهما لا تدخل الغاية لانها حد والحد لا تدخل في المحدود وكذلك الحكم في الاجال اي الغايات
في الايمان جمع اليمين بمعنى الحلف كما اذا قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان تدخل الغاية في رواية
الحسن عن ابي حنيفه رحمه الله لان صدر الكلام يتناول العمر فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراها
عن صدر الكلام لا لمد الحكم اليها فبقي الشهر داخلا في اليمين ولا تدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة
الكلام ووجوب الكفاره بالكلام في موضع الغاية شكا وفي بعض النسخ في الاجال في الاثار وليس
بصحيح لما مر من روايه الحسن رحمه الله في اليمين من رواية المبسوط وكذا ذكر الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله في اصوله وهذا بخلاف تاجيل الدين والاجارة الى شهر رمضان فانه لا يدخل
الغاية في المغيا فيه لان مطلق التاجيل والاجاره لا يقتضي التابيد فكان ذكر الغاية لامتداده
مدة التاجيل والاجاره لا يقتضي التابيد فكان ذكر الغاية ولان في تاخير المطالبة وتمليك
المنفعة في الغاية شكا فلا يثبت بالشك وقال ابو حنيفه بناء على هذا الاصل في
في قول الرجل لفلان علي من درهم الى عشره لم تدخل الغاية الثانية وهي العاشر وتلزمه

تسعه لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فلا يدخل هو وقالا تدخل الغاية الثانية وهي
العاشر لانه مما ليس بقايم بنفسه لكونه ليس بموجود قبل التكلم به وقد جعله غاية فلا بد من وجوده
ووجوده بوجوبه فيدخل في حكم الوجوب اولان العاشر مفتقر في وجوده الى غيره وهو التسعة
فكان غير قايم بنفسه فيدخل كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وانما دخلت الغاية الاولى
وهي الصدر عند ابي حنيفة رحمه الله للضرورة اذ الغاية الثانية داخله في الكلام ولا تكون هي ثانية
قبل دخول الاولى في الكلام اذ وجودها بوجود الاولى لا محاله ووجودها بوجوبها فدخلت الغاية الاولى
لذلك وانما سمي صدر الكلام غاية لانه غاية الابتدا كما ان الاخر غاية الانتها وكذلك هذا في مسلة الطلاق
وهي قوله انت طالق من واحد الى الثلث فانه يقع ثنتان عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل ان لا يدخل
الغايه تحت المغيا لانها للنع وفي الطلاق دخول الاولى لترتيب الثانيه عليها اذ لا يتصور وجود
الثانيه بدون الاولى فبقي الباقي على ما يقتضيه الدليل بخلاف المرافق لان الغايه هناك للاسقاط
على ما مر وعندهما يقع الثلث لانها لا تقوم بنفسها فلا تكون ثانية ما لم تكن ثابته وثبوت الطلاق بالوقوع
والحاصل ان الغايات ثلثة انواع منها ما لا يدخل فيه غايه الابتدا وغاية الانتها كقولك بعت منك
من هذا الحايط الى هذا الحايط ومنها ما يدخل فيه الغايتان كما في الاباحة واظهار السماحة كما اذا
قال لغيره خذ من مالي من درهم الى مايه ومنها ما يدخل الابتدا دون الانتها كما في مسلة الطلاق عند ابي
حنيفه رحمه الله ولم يوجد دخول الانتها دون الابتدا وانما وجدت الثلاثة المذكوره قال
رحمه الله واما في فللظرف الى قوله فيصير بمعنى الشرط اقول كله في للظرف باعتبار اصل الوضع
يقال الدراهم في صره وعلى ذلك مسايل اصحابنا رحمهم الله منها اذا قال لغيره غصبتك ثوبا في منديل
يلزمه رد كليهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك الا بغصبه لهما ثم ان اصحابنا رحمهم
الله اختلفوا في حذف حرف في واثباته في ظرف الزمان فيما اذا قال لها انت طالق غدا او في
غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سوا في الحكم فانه اذا قال انت طالق في غد وقال نويت
اخر النهار لم يصدق في القضا كما في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الظاهر حيث نوى
التخصيص فيما يوجبه العموم فكان حذف حرف الظرف واثباته سوا لانه ظرف في الحالين
فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثباته كقولهم ان دخلت الدار وفي الدار وفرق ابو حنيفه
رحمه الله فقال اذا قال انت طالق في غد وقال نويت اخر النهار يصدق في القضا
على ما ذكر في موضعه وهو الجامع الصغير فانه ذكر فيه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل
الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب لكونه مضافا الى جميعه فيكون جميع الغد
مفعولا فيه فيقع في كله ويتعين اوله اي اول الغد للوقوع لعدم المزاحمة وليكون واقعا

في الكل

في الكل فلا يصدق في تاخير الوقوع وقيل المعنى فيه ان غدا يصير ظرفا بطريق الضروره
لان الظرفيه مستفاده لا بلفظ الظرف الذي يدل عليها والثابت بالضروره يتقدر بقدر الضرورة
فلا يكون عاما حتى يصح نيته اخر النهار واذا لم يسقط حرف الظرف جعل المفعول جزا من الغد ذكرا
في بديع الاعراب فصار حرف الظرف مضافا الى جز مبهم من الغد لان الظرف يقتضي وجود
المظروف لا استيعابه ولا بقدر ما يشغله حرف الجر لا يستوعبه الفعل واذا كان كذلك
فاليه تعيين المبهم فتكون نيته بيانا لما ابهمه وهو مصدق في بيان مبهم كلامه لان الابهام جا
منه فيسمع بيانه كما في قوله لفلان علي شي لكن اذا لم تكن له نيه تطلق كما وجد جزو من النهار
لعدم المزاحمه وقيل ان قوله في غد تثبت الظرفيه فيه بلفظ ظرف يدل عليها والثابت
باللفظ يحتمل النيه لان النية لتعيين ما احتمله اللفظ فصحت نيته ولكن لما كان لفظ في حقيقه
في الظرفية وحقيقة الظرف لا تستوعب المظروف وهو في غد بمنزلة المجمل لانه في جزو من الغد
غير معين فيصدقه القاضي في نيته اخر النهار وعلى هذا قول الرجل ان صمت الدهر فعلي كذا
يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة وكذا ان صمت الشهر وان صمت في
الشهر بالمعنى الذي سبق بيانه الا ترى ان الله تعالى كيف ذكر نصره الرسل والمومنين
في الدنيا مقرونه بحرف في ونصرتهم في الاخرة بحذف في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين
٢١٦ امنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد اشاره الى ان نصره الله تعالى اياهم مستوعبة
اياهم في الاخرة لان دار الاخرة دار تنفيذ الحكم واظهار العدل والفضل وهو في نصرة
اوليايه واما في الدنيا فقد يقع الانهزام على المومنين وقد يقع النصره لان الدنيا دار
ابتلا فلم تستغرق نصرته اياهم تحقيقا للابتلا ولذلك اخبر الله تعالى عن قول ابليس
وغايه كيده وعداوته بحذف حرف الجر لاقعدن لهم صراطك المستقيم ارادة للاستيعاب
فلقننا الله تعالى بفضله دعا بمقابلته بحذف حرف الجر ارادة للاستيعاب برد جميع مكايده
بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ومن هذا القبيل مسحت راس اليتيم ومسحت براس
اليتيم في الاستيعاب في الاول وعدمه في الثاني هذا الذي مر ذكره هو في ظرف الزمان
واما في ظرف المكان فانه اذا اضيف حرف الظرف الى المكان فقيل انت طالق في مكان كذا
اي في الدار او في الكوفه او نحوهما وقع الطلاق عليها في الحال حيث ما يكون لان الطلاق فعل
ولا اتصال للفعل بالمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في الاماكن كلها والمكان الذي اضيف
اليه الطلاق موجود في الحال فكان هذا بمنزلة تعليق الطلاق بامر كاين فيكون تنجيزا بخلاف
ما اذا اضيف الى زمان فان الفعل يتصل بالزمان فاذا جعل وقته غدا لا يكون

لامحالة

واقعا قبل ذلك لان الزمان اذا كان معدوما كان الطلاق المضاف اليه معدوما لا محالة
الا ان يريد المتكلم بكلامه ذلك اضمار الفعل فتقول غبت انت طالق اذا دخلت مكان كذا
فحينئذ يصير بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار انه اضمر الفعل في كلامه اوكنى
بالمكان عن الفعل الموجود فيه كانه قال انت طالق في دخولك الدار والفعل لا يصلح ظرفا
للطلاق حقيقة فيستعار للشرط على ما يجي قال ــــــــ رحمه الله وقد تستعار هذا
الحرف للمقارنة الى قوله وقعت واحدة اقول ــــــــ قد تستعار حرف في للمقارنة
اذا نسب هو الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لم يصلح ظرفا
لان الظرف ما يقوم به المظروف والدخول عرض لا يقوم بنفسه فكيف يقوم به
غيره والفقه فيه هو ان الطلاق حكم شرعي دايم البقا والدخول عرض لا يبقى زمانين
فلا يكون هو ظرفا لما هو دايم وبين الظرف والمظروف مقارنة بحيث لا يتخلل بينهما
زمان كما ان بين الشرط والمشروط مقارنة بحيث لا يتخلل بينهما زمان اذ المشروط
متصل بالشرط وان تعقب الشرط فجعل حرف الشرط مستعارا لمعنى الشرط تصحيحا
للكلام فصار هو بمعنى الشرط مجازا ثم ان كان الفعل سابقا او موجودا في الحال يكون تنجيزا
او ان كان منتظرا يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط وعلى هذا اذا قال للمراة
انت في حيضك طالق وهي حايض تطلق في الحال واذا قال انت طالق في مجي حيضتك
لا تطلق حتى تحيض وقال في الجامع الكبير انت طالق في مجي يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر
من الغد ولو قال في مضي يوم فان قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد
وان قال ذلك بالنهار لم تطلق حتى تجي مثل هذه الساعة من الغد وعلى هذا مسايل الزيادات
فانه قال فيها اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته واخواتها الى اخره اعلم ان ههنا
عشرة الفاظ المشية والارادة والمحبة والرضا والامر والحكم والاذن والقضا
والقدرة والعلم فاذا قال لامراته انت طالق في مشية الله او في ارادته او في محبته او
في رضاه او غيرها من الالفاظ كلها بمنزلة ان شا الله الا في العلم فانه لو قال انت طالق في
علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال وذلك لوجهين الاول ان العلم يستعمل بمعنى المعلوم
يقال علم ابي حنيفة اي معلومه ويقول الرجل اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك فقد اضاف
الطلاق الى معلوم الله تعالى وانما يكون الطلاق في معلومه تعالى وقد صار الطلاق ان
لو كان الطلاق واقعا لانه اذا لم يكن واقعا لم يكن هو في معلومه تعالى بل عدمه في معلومه
تعالى وقد صار الطلاق في معلومه فيقع الطلاق كما لو قال انت طالق في معلوم

الله

الله تعالى فانه يقع في الحال ولا يصلح ان يكون حرف الظرف بمعنى الشرط لاستحالة جعل معلومه
شرطا اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى ليس على خطر بل معلومه معلوم لا
محالة فلا يكون شرطا واذا كان طلاقا فيما معلوما لله تعالى يقع لا محالة اذ كون الطلاق معلوما بوقوعه
كما مر الثاني ان حرف في اذا اضيف الى ما لا يعرف وجوده كان تعليقا ولهذا لو قال انت طالق
في دخولك الدار لا يقع ما لم تدخل وذلك لان في للظرف حقيقة فاذا دخلت على الفعل تجعل
مجازا عن الشرط لان الظرف ما يحتوي على جوانب المظروف وذا لا يتصور في الفعل واذا ثبت
هذا فنقول مشية الله تعالى وارادته واخواتها وان كانت موجودة الا انها غير ظاهرة لنا لانا
لا ندري ان الله تعالى شا ذلك اولم يشاه اراده اولم يرده فصار التعليق بها كالتعليق بشرط
في المستقبل وثمه لا يقع كذا هنا بخلاف علم الله تعالى لان علمه به محيط بجميع الاشيا علم ما كان وما لم
يكن فقد علق الطلاق بامر موجود فيقع في الحال وقيل انما يصح حمل حرف في على التعليق اذا
كان الفعل الذي دخل عليه حرف في مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط
والمشية والارادة ونحوها ما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شا الله كذا
ولم يشا كذا واراد ولم يرد ونحو ذلك والتعليق بمشية الله تعالى ابطال بخلاف العلم
فانه لا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بالاشيا كلها وانه كاين في الازل والتعليق
به تحقيق وتنجيز فيقع الطلاق في الحال فان قيل يشكل على هذا القدرة فانها تستعمل بمعنى (٢١٧)
المقدور فان من يستعظم شيا يقول هذا قدرة الله تعالى ولان الله تعالى لا يوصف بضد
القدرة ومع ذلك لو قال انت طالق في قدرة الله تعالى لا يقع الطلاق على الصحيح قلنا معنى هذا الاستعمال
انه اثر قدرة الله فان المضاف اليه قد يقوم مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم ولان القدرة تذكر
ويراد بها التقدير فانه نوى قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد والتقدير
مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال قدر الله تعالى كذا اولم يقدر كذا فكان بمنزلة
المشية والارادة فلا يقع الطلاق بخلاف العلم لما ذكرنا هذا فيما اذا اضاف المشية واخواتها الى
الله تعالى ولو اضافها الى العبد فقال انت طالق في مشية فلان ففي المشية والارادة والمحبة
والرضا والهوى يتعلق الطلاق بوجود الفعل في الحال ويقتصر على المجلس لان هذه الالفاظ
للتمليك وفي غيرها من الالفاظ يتعلق بوجود مطلق الفعل ولا يقتصر على المجلس لان الشرط
مطلق الفعل لانعدام معنى التمليك فيها ولو قال انت طالق بمشية الله او بارادته او بمحبته او
برضاه لا يقع الطلاق ولو قال انت طالق بمشية فلان او بارادته او بمحبته لا يقع الطلاق
حتى يشا فلان في المجلس ولو قال انت طالق بامر الله او باذنه او بحكمه او بقضايه او بقدرته

او بعله نفع الطلاق في الحال وكذا ان اضاف الى العبد فقال انت طالق بامر فلان الى اخره
يقع في الحال ولو ذكر حرف اللام فقال انت طالق لمشية الله او لمشيه فلان او غيرها من الالفاظ
يقع الطلاق في الحال لان حرف اللام للتعليل والاخبار عن السبب قال صلى الله عليه وسلم صوموا
لرويته فكان هذا ايقاع الطلاق والاخبار عن العلة فصار كانه قال انت طالق لان فلانا شا واراد
واحب كذا في الزيادات البرهانية واذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول بان قال
عنيت ان دخلت الدار صدق ديانه فيصير معنى الشرط كما مر في قوله انت طالق في مكان
كذا وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشره دراهم في عشره دراهم يلزمه عشره دراهم لان الظرف
المذكور الا ان ينوي بحرف في معنى مع او معنى واو العطف فيصدق لما مر ان في الظرف معنى
المقارنه فيكون مناسبا لمعنى مع او معنى واو العطف فيلزمه عشرون درهما وبدون هذه النيه
لم يلزمه ذلك فان قيل ينبغي ان يحمل ذلك على معنى مع او معنى واو العطف وان لم ينو ذلك احترازا عن الغا
كلام العاقل قلنا ان المجاز خلاف الاصل وكذا شغل الذمة بالدين خلاف براه الذمه عنه فانها اصل
والكلام بدون الحمل على المجاز وجه وهو الحمل على تكثير اجزا العشرة وانه يوافق الاصل الذي هو
براة الذمه فلا ضروره الى العدول عن ذلك والمصير الى المجاز الذي هو الاصل وكذا اذا قال
لامراته انت طالق واحدة في واحده فهي طالقه واحده فان نوى معنى مع وقعتا اي الطلاقتان
دخل بها او لم يدخل وان قال نويت معنى الواو فتطلق واحده قبل الدخول وثنتين بعده بمنزلة
قوله انت واحدة وواحدة وواحده لمناسبه بين الظرف وحرف مع وبينه وبين واو العطف
كما سبق ذكرها قال [redacted] رحمه الله ومن ذلك حروف القسم الى قوله على ما ذكرنا في الجامع
اقول من جنس حروف الجر حروف القسم وهي البا والواو والتا وما وضع للقسم
وهو اسم الله تعالى وما يودي معنى القسم وان لم يكن موضوعا له وهو لعمر الله قال تعالى لعمرك
انهم لفي سكرتهم يعمهون والاصل في حروف القسم هو البا لصحه استعمالها مع الفعل وحذفه
ولان فعل القسم لازم والحرف المعدي من هذه الثلاثه هو البا وقيل لانها الثابته للالصاق في غير
هذا الباب ولم يوجد التا والواو الا في هذا الباب اما البا فهي التي للالصاق وانها داله على فعل
محذوف فان قول الحالف بالله معناه اقسم او احلف بالله قال الله تعالى واقسموا بالله وقال تعالى
ويحلفون بالله وكذلك الحكم في ساير اسمايه تعالى وصفاته كقولك برب الكعبة وبالرحمن وبالرحيم
تاير المصنف رحمه الله بحرف العطف فجعل بعض اسما الله تعالى اسما وبعضها صفات وليس
كذلك بل كلها صفات غير اسم الله فكانه ذكر بعضها اسما باعتبار السمع وبعضها صفات باعتبار
العقل اما السمع فهو الحديث الصحيح ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنه وورد

ايا ما
في القران المجيد قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسما الحسنى واما العقل
فان كلها صفات في اصل الوضع سوى اسم الله كذا اشار اليه في الكشاف في غيره وضع مع ان بعضهم
قالوا ان اسم الله صفه ايضا استدلالا بقوله تعالى الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في
الارض حيث وقع نعتا للحميد وعند الاكثر هو بدل وليس بنعت وكذلك في غير الله تعالى مع الظاهر
او المضمر كقولك بابي او بك او به لا فعلن كذا فلم يكن للبا اختصاص بالقسم بل كما تدخل في القسم
تدخل في المعاوضات ايضا حيث يقال اشتريت هذا بكذا او احل هذا الطعام بدرهم
واما الواو فانها استعيرت لمعنى البا لانها تناسب حرف البا صوره ومعنى اما الصورة
فلانهما من مخرج واحد وهو ما بين الشفتين واما المعنى فلان في العطف الصاق المعطوف
بالمعطوف عليه فكان العطف نظير الالصاق فاستعيرت حرف العطف وهو الواو لحرف
الالصاق وهو البا الا انه لا يحسن اظهار الفعل فيما نحن فيه وهو الواو بل يلزم حذفه معه
يقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير الواو للبا توسعة لصلات القسم
وادواتها لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل معه لصار مستعارا لمعنى الالصاق اي مجراه
مجرى البا في جميع الوجوه ولا ضروره فيه ولانه لو صار مستعارا لمعنى الالصاق من
كل وجه لجاز ان يستعمل الواو في موضع كان البا فيه لمحض الالصاق ويقال ان اخبرني
٢١٨ وقد وم فلان مكان قوله ان اخبرني بقدوم فلان ولجاز ان يقال مررت وزيد مكان مررت
بزيد واذا كان كذلك فتصير الاستعاره تامه في بابها اي باب كلها الواو ولا يصح ذلك فان الغرض
بالاستعاره هو الخصوص لباب القسم لكونه داعيا الى توسعه صلاته وحروفه ولا
اظهار الفعل وغير ذلك فلو صح ذلك مع الواو لكان الواو مستعارا تاما وقوله ويشبه
عطف على قوله فتصير الاستعاره تامه اي لو صح اظهار الفعل مع الواو وقال الحالف احلف والله
او اقسم والله لكان قوله هذا يشبه قسمين لان قوله والله وحده قسم وكذا قوله احلف
ومراد الحالف هو القسم الواحد فكان المذكور خلاف ما اراد وانه لا يجوز ولا يرد على
هذا الكلام استعمال البا القسمية مع فعل القسم لان البا في حقيقته للالصاق فيقتضي
الملصق والملصق به فيظهر الفعل لضروره تحقيق معنى الالصاق حتى لو لم يظهر لكان مقدرا فلا
يلزم عند الاظهار تشابهه قسمين اذا اظهار الفعل من ضرورات مقتضى البا ولا تدخل الواو
في الكناية اي في الضمير لا الكاف والها لكون الاستعاره في الواو ليست بعامة لما مر فلو
دخلت فيها لكانت الاستعارة عامة ولان الواو ليست باصل في القسم وانما هي فرع للباء
والغرض من استعارة الواو القسم بالمضمر قليل ولان الفروع لا تتصرف تصرف الاصول

والكثره ثم خصوها بما كثر في القسم وهو الظاهر فلا تقول وكروه كما تقول بكروبه
استعيرت التا لمعنى الواو وهو القسم توسعة لصلات القسم وحروفها لشده الحاجة الى
القسم لمناسبة بين الواو والتا وهي كونهما من حروف الزوايد في كلام العرب بقيام احدهما
مقام الاخر مثل التراث فانه لغة في الوارث ومثل التوراه في الووراه وما اشبه ذلك كالتجاه
في الوجاه ومعنى قوله فانها من حروف الزوايد ان الزيادة ابنما وقعت لمعنى الالحاق والتضعيف
وقعت من حروف الزوايد وهي ما تجمعه قولك سالتمونيها او اليوم تنساه وليس معناه انه انما
وقعت هذه الحروف وقعت زوايد فان السين والهمزه واللام في سال اصول وكذا
كل من حروف سالتمونيها او اليوم تنساه اصول ومجموعها من حروف الزوايد ولما صار حرف
التا داخلا على ما ليس باصل في حروف القسم وهو الواو اخذا حكمه بطريق الاستعاره انحطت
رتبته عن رتبة الحرف الاول وهو الباء وعن رتبه الحرف الثاني وهو الواو فقيل لا تدخل التا
الا في اسم الله تعالى خاصة لانه هو المقسم به غالبا فكانهم جبروا ضيق تصرفه بما يكثر به القسم
ويغلب فلذلك جاز تالله قال الله تعالى تالله لقد اثرك الله علينا تالله لاكيدن اصنامكم
ولم يجز تالرحمن وتالرحيم وكذا لم يجز تزيد ولا تعمرو وقد روى ابو الحسن الاخفش
ترب الكعبة وقد يحذف حرف القسم لمعنى التخفيف والتوسعه فيقال الله لافعلن كذا
ويكون يمينا لكنه الله عند البصريين وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله اعمالا للفعل القسم بالنصب
وبالكسر عند الكوفيين اعمالا لحرف القسم المحذوف وهو ضعيف لكون اضمار حرف الجر
معلا على خلاف القياس وقد ذكر في الجامع الكبير ما يتصل بهذا الاصل وهو حرف
حرف القسم ونصب حرف المقسم به في قول الرجل والله الله بالنصب وكذا والله
الرحمن الرحيم وقوله على ما ذكرنا في الجامع اشارة الى ما ذكر في شرح الجامع الكبير رجل قال
والله والرحمن لا اكلمه فكلمه لزمته كفارتان لان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن
معطوف عليه فكان غيره في تسميه الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك يعني عند
الحنث فتعدد ثم الكفاره لانها جزاء الهتك وصار في حق المقسم به بمنزله يمينين وان
كان البر واحدا ولو قال والله الرحمن لا اكلمه فكلمه فعليه كفاره واحده ولو قال
والله الله لا اكلمه فكلمه فعليه كفاره واحده باتفاق الروايات وقال شمس
الايمة السرخسي رحمه الله في الجامع ولو ان رجلا قال والله الله لا اكلمه فهذه يمين واحدة
الا في روايه عن محمد رحمه الله يقول انه يمينان لانه لا يمكن جعل الكلمة الثانيه صفه للاولى
فكانت يمينين وفي ظاهر الروايه يقول كررت الكلمه الواحده فلا يقصد بتكرار

الكلمه

الكلمه الواحده الا معنى التاكيد فكانت يمينا واحدة خلاف قوله والله والرحمن فان الكلمه الثانية
فيها معنى غير معنى الكلمة الاولى فلم يكن تكرارا الا ان سويه قال [redacted] رحمه الله واما ايم الله الى قوله فكذلك
هذا القول [redacted] ايم الله عند الكوفيين اصلها ايمن جمع يمين وعند البصريين هي كلمه بنفسها
وضعت صلة للقسم حيث يوصل بها المقسم به فكانت بمنزله البا في بالله وليست بجمع يمين بدليل
وصل همزتها ولو كانت جمعا لكانت همزته همزة قطع كما في الكلب واكلب جمع كلب ورجل ولا
اشتقاق لكلمه ايم الله مثل صه فانه اسم لاسكت ومه فانه اسم لاكفف وويح فانه كلمه رحمة وليس لهذه
الاسما اشتقاق وفي بعض النسخ بخ مكان ويح وانه كلمة يقال عند المدح والرضا بالشي
وتكرر للمبالغة فيقال بخ بخ وربما شددت كذا في الصحاح والهمزه في ايم الله للوصل الا ترى
انها توصل اذا تقدمه اي الهمز حرف فتسقط حينيذ مثل ساير حروف الوصل ولو كان الهمز
لبنا صيغه الجمع لما ذهب هو عند الوصل لانه يكون حينيذ للقطع والكلام في ايم الله يطول وقد
ذكره الجوهري في الصحاح بطريق الاستقصا حيث قال وايمن الله اسم وضع للقسم هكذا بضم
الميم والنون والفه الف وصل عند اكثر النحويين ولم يجي في الاسما الف وصل مفتوحه غيرها
وربما حذفوا منه النون قالوا ايم الله وايم الله ايضا بكسر الهمزة وربما حذفوا منه اليا
قالوا ام الله وربما ابقوا الميم وحدها مضمومة قالوا م الله ثم يكسرونها لانها صارت حرفا
219 واحدا فيشبهونها بالبا فيقولون م الله وربما قالوا من الله بضم الميم والنون ومن الله بفتحها
ومن الله بكسرها وقال ابو عبيد وكانوا يحلفون باليمين يقولون يمين الله لا افعل وانشد لامرئ
القيس فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي اراد لا ابرح فحذف لا
وهو يريده ثم يجمع اليمين على ايمن كما قال زهير فيجمع ايمن منا ومنكم بمقسمة تمور بها الدما
ثم كلموا به فقالوا ايمن الله لافعلن كذا قال هذا فهو الاصل في ايمن الله ثم كثر هذا في كلامهم
وخف على السنتهم حتى حذفوا منه النون كما حذفوا في قولهم لم يكن فقالوا لم يك قال وفيها
لغات كثيرة سوى هذا والى هذا ذهب ابن كيسان وابن درستويه فقالا الف ايمن الف
قطع وهو جمع يمين وانما خففت همزتها وطرحت في الاصل لكثرة استعمالهم لها واما لعمر الله
فاللام فيه للابتدا وعمر بمعنى البقا وهو في الاصل مصدر عمر الرجل عمرا على غير قياس لان قياسه الفتح
واستعمل المفتوح في القسم دون المضموم ومعنى لعمر الله لبقاء الله قسمي والبقاء من
صفات الله تعالى فيصير هذا اللفظ تصريحا بما هو معنى القسم ومقصوده فيجعل قسما بمنزلة
قوله والله الباقي الا ترى انه لو قال الرجل لغيره جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم كان
هذا القول تصريحا لمعنى البيع فجرى مجرى التصريح بلفظ البيع فكذلك ما نحن فيه ثم انه لا يكتب

الواو بعد الوا في قوله لعمر الله لان باختصاصه بالقسم ارتفع اللبس بينه وبين عمر ثم اذا
حذفت اللام نصبته نصب المصادر وقلت عمر الله ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت كذا
وذلك للقسم ايضا واذا قلت عمرك الله فكانك قلت بتعميرك الله اي باقرارك له بالبقا كذا
في الصحاح قال [redacted] رحمه الله ومن هذا الجنس اسما الظروف الى قوله في مسئلة
الغدا اقول [redacted] من جنس الحروف الجارة للاسما اسما الظروف فلمشابهتها الحروف
الجارة باعتبار عمل الجر بسبب احتياجها الى ما تضاف اليه وهي مع وقبل وبعد وعند واما
مع فللمقارنة حقيقة ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته انت طالق واحدة مع واحدة او معها
واحدة تطلق ثنتين معا قبل الدخول تنبيه على وقوعها بعد الدخول بالطريق الاولى ولو قال لفلان
علي مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم لكان عليه عشرون درهما واما قبل فهو للتقديم
ولهذا لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت في الحال لانه ليس في وسعه التقديم
وفي وسعه القران فيثبت ما في وسعه ولو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
ولو قال لها قبل الدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لانه صار كانه قال قبلها
اخرى وقعت عليك فكان وقوع الواحدة بالانشا ووقوع الاخرى بالاقرار فكلون ثنتين
ولا يحتاج في صحة الاقرار الى بقا العدة ولو قال قبل واحدة يقع واحدة لان معناه انت طالق واحدة
قبل واحدة اخرى تقع عليك فبانت بالاولى ولم تبق محلا للثانية واما كلمة بعد فهي للتاخير
والترتيب في اصل الوضع وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل وذلك لاصل ذكر في موضعه
وهو ان الظرف اذا قيد بالكناية اي بالضمير كان ذلك الظرف صفة لما بعده واذا لم يقيد
الظرف بالضمير كان الظرف صفة لما قبله وقوله هذا الحرف اصل هذه الجملة اي الجملة المذكورة في
في كلمة قبل وبعد من الفروع اشارة الى هذا الاصل وتقريره ان قوله جاني زيد قبله عمرو
وقوله جاني زيد بعد عمرو سوا في المعنى اذ القبلية اذا كانت صفة لعمرو فالبعدية صارا
سوا في المعنى وان قوله جاني زيد قبل عمرو تكون القبلية فيه صفة لزيد وقوله بعده
عمرو تكون القبلية فيه صفة لزيد ايضا ضمنا لكون البعدية صفة لعمرو قصدا فاستويا
فعلى هذا اذا قال انت طالق واحدة تقع ثنتان لما قلنا ولانه قصد بهذين اللفظين ايقاع الواحدة
قبل الاولى وليس في وسعه ذلك وفي وسعه الاقتران والايقاع في الماضي ايقاع فيما بعده
فثبت قدر ما في وسعه عند تعذر مقصوده فكانه قال واحدة مع واحدة واذا قال انت
طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة لما ذكرنا من الاصل ولانه قصد
بهذين اللفظين الايقاع بعد الايقاع الاول فتبين بالاولى فلا تقع الثانية فان قيل ما الفرق

قبلها واحدة

بين

بين هذه وبين مسئلة الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم
يلزمه درهمان وما سبق يخالف هذا الحكم ولو قال درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد ولو قال قبله
فعليه درهمان كما ذكر ههنا قلنا لان الطلاق بعد الطلاق هنا لا يقع واما الدرهم بعد الدرهم
فيجب دينا في الذمة لبقا المحل كذا في المبسوط واما كلمة عند فهي بحضرة في اصل وضعها وقد
يراد بها الحكم قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي في حكم الله ولهذا لو قال لفلان
عندي الف درهم لكان وديعة الا ان يقول دين لان الحضرة دالة على الحفظ دون اللزوم
والوقوع على المقر وعلى هذا الاصل اذا قال لامراته انت طالق عند كل يوم او مع كل يوم او في
كل طلقت ثلثا في ثلثة ايام ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة وههنا ان المسئلتان بلا خلاف
بين اصحابنا الثلثة رحمهم الله وثبوتها على هذا الطريق شاهد عدل لابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الغد
في الفرق بين حذف الظرف واثباته كذا في المبسوط وفي قوله لامراته وقد دخل بها انت طالق
كل يوم فان لم يكن له نية لم تطلق الا واحدة عندنا كما مر وعند زفر رحمه الله تطلق ثلثا في ثلثة ايام لان
قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسما فقد جعل نفسه موقعا للطلاق عليها في كل يوم وذلك
بتجدد الوقوع حتى تطلق الا ترى انه لو قال انت طالق في كل يوم طلقت ثلثا في كل يوم واحدة ولكنا
نقول صيغة كلامه وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة تتصف في الايام كلها وانما
٢٢٠ جعلنا كلامه ايقاعا للضرورة تحقيقا لمقتضى كلامه وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال
انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق
من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقيق ما
اقتضاه حرف في وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى
وتطلق ثلثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في ولو قال لامراته انت طالق عند كل يوم او مع
كل يوم او في كل يوم طلقت ثلثا بخلاف ما اذا قال كل يوم فانها تطلق واحدة وعلى هذا مسئلة
الظهار فانه اذا قال انت علي كظهر امي كل يوم كان ظهارا واحدا حتى يدخل الليل في الظهار
فلا يكون له ان يقربها حتى يكفر واذا عاد اليها وكفر لا يتجدد بعد ذلك ظهار ولو قال
انت علي كظهر امي في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار حتى لا يدخل
الليل وكان له ان يقربها في الليل وعند مضي يوم واحد من غير قربانها يمضي ظهار ذلك اليوم
واذا قربها في يوم يلزمه كفارة ظهار ذلك اليوم واذا قربها في يوم جا يوم اخر تجدد
ظهار اخر حتى اذا قربها في ذلك اليوم يلزمه كفارة اخرى حتى لو كفر في الظهار الاول يلزمه كفارة
اخرى في هذا اليوم قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه وذلك انه اذا حذف اسم الظرف اي

علامته وهي حرف في كان الكل ظرفا واحدًا فلا يقع الا واحده وان تكررت الايام واذا اثبت اسم الظرف
صار كل فرد من الايام بالفرد ظرفا على حده وانما يتحقق ذلك اذا وقعت تطليقة في كل يوم وتجدد انعقاد الظهار
بمجي كل يوم على نحو ما قلنا في مسلة العدد وهو انه اذا حذف حرف الظرف اقتضى الاستيعاب والاضافة
الى جميعه واذا اثبت كان مضافا الى جزء مبهم من العدد قال ——— رحمه الله ومن هذا الباب حروف واذا اثبت
الاستثنا الى قوله على ما ذكرنا اقول ——— من باب حروف المعاني حروف الاستثنا
اي الالفاظ وادواتها واصل ما ذكر من الحروف هو الا فانه موضوع للاستثنا قال الله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما ومسايل الاستثنا من جنس البيان لكون الاستثنا بيانا مغيرًا
صدر الكلام فقد ذكرهن في باب البيان ان شا الله تعالى ومما سبق من كلمات الاستثنا غير وهو اسم
مستعمل صفه للنكره وتستعمل استثنا تقول لفلان علي درهم غير دانق برفع غير وهو صفه
للدرهم فيلزم المقر درهم تام ولو قال غير دانق بنصب غير كان غير استثنا فيلزمه درهم سوى
دانق والدانق بفتح النون وكسرها ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة برفع غير لزمه
دينار تام ولو نصب غيرا فقال غير عشره فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان استثنا
الدراهم من الدينار لا يصح لكون الصدر لم يتناولها لغة فيكون استثنا و تاما من الدينار كاستثنا
الثوب فيه ولا معارضة بين ثبوت الدينار عليه وبين انتفا الدراهم عنه كما في الثوب واذا كان
كذلك فيلزمه دينار تام وعند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله ينقص من الدينار قيمه عشره
دراهم لكونه بمعنى الاستثنا ويصح هذا الاستثنا بطريق بيان التغيير والاستثنا من جنس
البيان لا من قبيل المعاوضة عندنا على ما سيأتي في باب البيان وامكن ان يجعل استثنا الدراهم
من الدينار بيانا بخلاف استثنا الثوب فيتعين المعاوضه ولا معاوضه لما مر فيجب الدينار كله قوله
وما يقع من الفصل اي الفرق بين البيان والمعاوضة نذكره اي نذكر ما يقع من الفصل في باب
البيان وعلى هذا قال في الزيادات اذا قال كل جارية لي غير خبازه فهي حره ثم قال هن
خبازات فالقول قوله بخلاف قوله كل جارية حرة الا جاريه خبازة وسوى تستعمل
للاستثنا كغير وعلى هذا قال في الجامع الكبير اذا قال ان كان في يدي دراهم الا ثلاثة او غير
ثلاثة او سوى ثلثه فجميع ما في يدي صدقه على المساكين فهذا كله للاستثنا وانما قدم حروف
الجر على حروف الشرط اما لكثرتها او لكثرة وقوعها لان الكلام انما ينتظم بالاسما او الاسما
والافعال وما يفضي معاني الافعال الى الاسما هو حروف الجر وانما قدم من بينها حرف البا
لان ابتدا كل امر مشروع بسم الله كما نطق به الحديث وهو فيه فكان احق بالتقدم قال ———
رحمه الله ومن ذلك حروف الشرط الى قوله في اصح الروايتين اقول ——— ما سبق

دخل

سبق ذكره من حروف المعاني حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما الى اخرها وانما اخر هذه
هذه الحروف عن غيرها في الذكر لان الشرط اقرب الى العدم من الوجود من حيث الحد ومن حيث الاستعمال
اما الحد فهو ما يكون معدوما على خطر الوجود والحكم تعلق به واما من حيث الاستعمال فان حرف المستثنى
منه انما يعم في المنفي ثم يجوز حذفه في موضع الشرط كقوله ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى
منه بنو ادم وهو محذوف ولا يقال ان ههنا بمعنى النفي لانه لا يستقيم المعنى عند الحمل على النفي ولان
الفا في قوله فعبدي دليل ظاهر على انه حرف الشرط ثم لما كان الشرط اقرب الى العدم من الوجود والموجود
خير من المعدوم كان تقديم ما هو خير اولى ثم ان اكثر كلمات الشرط اسما فاطلاق الحروف عليها بطريق
التغليب لان اصل كلمات الشرط كلمة ان ولان ساير كلمات الشرط انما تكون للشرط اذا كانت بمعنى
ان ولا تكون للشرط عند انعدام ذلك المعنى واذا كان كذلك نغلب الاصل على جميعها وانما يذكر
في هذه الكتاب من جملة هذه الحروف المذكوره ما ينبني عليه مسايل اصحابنا رحمهم الله على طريق الاشارة
وحرف ان هو الاصل في باب الشرط لكونه موضوعا للشرط وليس فيه كذلك معنى الوقت فهو للشرط على
الخلوص ولا يتعقبه الفعل لفظا او تقديرًا وذلك علامة الشرط فان الشرط فعل منتظر في المستقبل
على خطر الوجود بخلاف ساير حروف الشرط فان فيها معنى اخر سوى الشرط والى ما ذكرنا اشار بقوله
وانما يدخل اي حرف ان على كل امر معدوم على خطر ليس بكاين لا محالة الا يرى انه يستقيم ان تقول
٢٢١ ان زرتني اكرمتك ولا يستقيم ان تقول ان جا غد اكرمتك اذ ليس في مجي الغد معنى الخطر ولذلك قبح
ان احمر البسر لان احمراره امر كاين لا محالة ولهذا لا يتعقب الاسم حرف ان اذ معنى الخطر لا يتحقق
في الاسما واما قوله تعالى وان احد من المومنين المشركين استجارك وقوله ان امرو هلك وان امراة خافت
ونحو ذلك فهو من قبيل الحذف والتقدير لدلالة الفعل المذكور اخرا عليه وهو المفسر وحينيذ
تعقب الفعل حرف الشرط ثم ان اثر الشرط ان يمنع العلة عن انعقادها علة للحكم اصلا حتى
يبطل التعليق اي الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط مثل دخول الدار مثلا فحينيذ تنعقد
ما ليس بعلة علة وهذا عندنا والشافعي رحمه الله اثره ان يمنع الحكم عن العله فتنعقد العله في الحال
موجبة لحكمها لكنه امتنع حكمها لوجود الشرط وعلى ما سبق من الاصل في حرف ان قلنا اذا قال الرجل
لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في اخر جزء من اجزا
حيوته لانه جعل الشرط انعدام فعل التطليق منه وعدم ذلك لا يثبت الا بقرب موته بزمان
يسير لا يسع فيه قوله انت طالق ويسع فيه انت طا او اقل وفايدة الطلاق في ذلك الوقت
انها تبين بالطلاق عن زوجها لا بالموت حتى انها لو كانت غير مدخول بها لا ترث لانها بانت لا الى
عدة ويجب لها نصف المهر ولما بانت بالطلاق قبل الموت من غير مده الطلاق لم يجب عليها عده الوفاة
بموتها

وكذلك اذا ماتت المراه طلقت
قبل الموت من غير عدة الطلاق لم يجب عليها عدة الوفاه ايضا لان فعل التطليق لا يتحقق بدون المحل وبفوات
ثلثا قبل ان تموت بلا فصل في اصح الروايتين لان فعل التطليق لا يتحقق بدون المحل وبفوات
المحل وبفوات المحل يتحقق الشرط وفي رواية لا تطلق لان فعل التطليق يتحقق من الزوج مالم
تمت هي وبعد موتها لا تقع الطلاق عليها بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس
منه عن فعل التطليق كذا ذكره الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله في
الجامع الصغير الصحيح ان موتها سوا لان المراه اذا اشرفت على الموت بقي من حياتها ما لا يسعه لصيغه
الكلام بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق لانه يستغني عن زمان التكلم فيوجد
الشرط والملك قايم والمحل باق فان قيل المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فكيف
يقع ثلث تطليقات ولا يسع فيه قوله انت طالق قلنا هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط
في حقيقه الارسال والتطليق ولهذا يشترط الاهلية عند التعليق الا ترى ان المعلق اذا
علق طلاق امراته او عتق عبده بالشرط ثم جن ثم وجد الشرط فانه ينزل الجزا وان لم
يتصور فيه حقيقه التطليق والاعتاق قال رحمه الله واما اذا الى قوله وكذلك
اذا ما اقول ان كلمة اذا تصلح للوقت وللشرط على السوا عند اهل اللغه والنحو
من الكوفيين باعتبار وضع اللفظ لها حقيقة لاحدهما حقيقه وللاخر مجازا فيجازي بها مرة
ولا يجازي بها اخرى اي تستعمل للشرط تارة ولا تستعمل له اخرى وذلك اذا اريد بها الوقت
وانما قال رحمه الله يجازي بها ولم يقل تستعمل للشرط لان الجزا يلازم الشرط فذكر اللازم واراد
به اللزوم بطريق الكنايه او لان المقصود من الشرط جزاوه فسمى الشرط باسم ما قصد به فاذا
جوزي بكلمه اذا سقط الوقت عنها اصلا كانها حرف شرط كان وهذا قول ابي حنيفه رحمه الله
اما عند البصريين من اهل اللغة والنحو فانها للوقت لا تسقط عنها معنى الوقت بحال وان كان
يجازى بها والمجازاة بكلمه متى لازمه في غير موضع الاستفهام لكونها في محل الشرط كقولك متى تجلس
اجلس بخلاف موضع الاستفهام لانه لا تستعمل فيه استعمال الشرط فلذلك لا يجزم بها في
قولك متى تخرج لان الاستفهام طلب الفهم عن وجود المستفهم عنه فلا يليق هناك حرف الشرط وهو
ان واستعمال متى للشرط لا يكون بيد وزخلك والمجازاه باذا غير لازمة وانما هي جايزه والى هذا الطرق
وهو كون اذا للوقت بطريق الوضع ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبيان ما ذكرناه من المذهبين
في من قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق فان عني بها الوقت تطلق في الحال وان عني بها الشرط لم
تطلق حتى يموت هو وان لم يكن له نيه فعلى قول ابي حنيفه رحمه الله لا تطلق حتى يموت احد الزوجين
مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق لان اذا تستعمل للوقت وللشرط كما مر وعلى قولهما يقع الطلاق

كما فرغ الزوج من اليمين وسكت بمنزله قوله متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت
كساير الظروف وانه للوقت المستقبل والحاصل ان ههنا الفاظا ثلاثة هي ان ومتى واذا فقي ان
لم اطلقك فانت طالق حتى يموت الزوج او الزوجه بالاتفاق وفي لم اطلقك فانت طالق تطلق
حين سكت بالاتفاق واختلفوا في اذا فابو حنيفه رحمه الله الحقها بكلمة ان وهما الحقاها بكلمه متى ثم
ان كلمه اذا استعملت للوقت خالصا عن معنى الخطر فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حين كان
الحر مشتد اولا يستقيم استعمال كلمه ان في هذا المحل لان اشتداد الحر كاين لا محاله وقيل ايد
اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا بين الوجود والعدم
وذلك هو اصل الشرط لان الشرط امر معدوم على خطر الوجود وكلمه اذا للوقت تدخل على امر كاين
موجود في الحال كقولك اذا طلعت الشمس في حال طلوعها او على امر منتظر الكون لا محاله كقوله تعالى
اذا الشمس كورت اذا السما انفطرت اذا السما انشقت فان ذلك منتظر الكون لا محاله لاخبار الله
تعالى بكونه وتستعمل اذا للمفاجاة نحو خرجت فاذا السبع اي واقف وتستعمل اذا في جواب
الشرط اذا كان جملة اسميه موضع الفا كقوله تعالى وان تصبهم سيئه بما قدمت ايديهم
اذا هم يقنطون اي فهم يقنطون لمناسبه بينهما وهي انها بمنزلة الفا في الدلالة على التعقيب لكون اذا
هذه للمفاجاه كذا نص عليه جار الله في الكشاف واذا كان الامر على ما سبق وهو كون اذا مستعملة
في الامر الكاين الواقع في الحال او في الامر المستقبل الذي هو كاين لا محاله وفي المفاجاة التي هي جزا
الشرط كان ما دخلت هي عليه معتبرا لا مبهما لان استعمال اذا في الاوقات المعلومه لا محاله كما
عرفت فلا تليق حينيذ لمعنى الشرط لان المعلوميه منافيه للشرطية اذ الشرط انما يكون في الوقت
المبهم داخلا على امر معدوم على خطر الوجود كما مر وما كان معلوما كان منافيا للشرط واذا كان كذلك
فلا يسقط معنى الوقت من اذا وهذا معنى قوله واذا كان كذلك كان معتبرا من وجه ولم يكن مبهما
فلم يكن شرطا وانما قال من وجه لانه معلوم من حيث انه يوجد لا محاله غير معلوم من حيث انه لا
يعلم وقت وجوده ووقوعه فلم يكن شرطا لانه حينيذ لم يكن مبهما مطلقا الا انه يستعمل اذا في الشرط
على سبيل الاستعاره مع قيام معنى الوقت لانه لا تنافي بينهما مثل متى فانه يستعمل في الشرط مع قيام
معنى الوقت مع ان المجازاه في متى لازمة لازمه كقوله اعدة لبني مروان لكونه لا يستعمل الا للشرط في
غير موضع الاستفهام والمجازاه باذا غير لازمة على ما مر ومع هذا اي ومع كون المجازاة بها غير لازمة
فان قيل في قوله الا ان يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت جمع بين الحقيقه والمجاز لان حقيقته اذا
للوقت على ما سبق ثم لو استعير هو للشرط مع قيام معنى الوقت كان جمعا بينهما وانه لا يجوز قلنا

(٢٢٢)

لفظ الاسداد لو اريد به الهيكل المخصوص مع عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز للمنافاة كما في
الرجل الشجاع اما ههنا فلا منافاة بين الوقت المعدوم وبين الشرط اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود
فيجوز ان يكون الفعل الذي يوجد في الوقت شرطا للمشروط معدوم لان كلا منهما معدوم فيجوز ان
يجتمعا لعدم المنافاة والدليل على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند عدم المنافاة مسئلة حتى في قولهم
جاني القوم حتى زيد فان حتى في حقيقتها للغاية ثم استعيرت هي للعطف مع بقاء معنى الغاية لعدم
المنافاة بينهما وكذلك استعارة كلمة او لمعنى الواو في موضع النفي مع بقاء معناها الاصلي في نحو قوله تعالى
ولا تطع منهم اثما او كفورا واذا ثبت ان معنى الوقت لم يسقط من اذا فصار الطلاق في قوله اذا لم
اطلقك فانت طالق مضافا الى زمان في المستقبل خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت وجد
ذلك الوقت فتطلق لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال
لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر المشية بالمجلس بمنزلة متى شئت بخلاف قوله ان شئت فانت طالق
فان المشية فيه تقدرت بالمجلس حتى لو شاءت في غيره لا تطلق فهذا يثبت ان معنى الوقت في اذا بهذا الدليل
بالطريق الاولى كما ذكرنا واما طريق ابي حنيفة رحمه الله وهو انه لا يقع الطلاق في قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق حتى يموت احد الزوجين كما يقع اذا ثبت ان كلمة اذا تكون بمعنى الشرط مثل حرف
ان اذ الشرط بقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة
فتجمل لان معناه وان تصبك بلا شبهة لكون الفعل مجزوما باذا الفعل التصبر وقيل هو امر
بالاكتفاء بالجميل وهو الشحم المذاب كذا في شرح الجامع الصغير وما قبل هذا البيت واترك
مصاحبة اللئام وقربهم ان شئت كنت عن اللئام بمعزل واذا كفيت فكن لعرضك صائنا واذا
رجعت لبذلة فتبدل ويؤيد ذلك ان اذا الشرطية لا تدخل الا على الفعل لفظا او تقديرا
وهو مذهب سيبويه ومن تابعه واذا ثبت هذان الوجهان في اذا وهما معنى الشرط الخالص
ومعنى الوقت على سبيل التعارض وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان حمل على معنى الشرط
الخالص ومعنى الوقت لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان حمل على معنى الوقت وقع الطلاق
في الحال والطلاق لا يقع بالشك فلم يقع واما مسألة المشية فهي راجعة الى هذا الاصل لان
الامر كان بيدها بيقين فلو جعلنا كلمة اذا فيها للشرط خرج الامر عن يدها بالقيام عن المجلس
نظرا الى جانب الوقت وانقطعت المشية لانها للتمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
ولو جعلناها للوقت بمنزلة متى لا يخرج الامر عن يدها ولا تنقطع المشية لان متى عامة في الاوقات
كلها فصار كانه قال انت طالق في اي وقت شئت فلا تقتصر على المجلس واذا كان كذلك فوقع
الشك في انقطاع المشية بعد الثبوت وخروج الامر عن يدها بعد الدخول فلا يخرج

الامر

الامر عن يدها ولا تبطل المشية بالشك فلذلك اعمل ابو حنيفة رحمه الله في مسألة اذا شئت
معنى الوقت وفي اذا لم اطلقك فانت طالق معنى الشرط وهذا اصل مطرد لابي حنيفة رحمه الله في عامة
المسائل كما في خروج وقت الظهر وبقائه وكون دار الاسلام دار الحرب وبقائها وكون العصير
خمرا وبقائه عصيرا وبطلان السكنى وبقائها فيمن حلف لا يسكن هذه الدار وغيرها وقوله فيما استشهد
به اي في قوله انت طالق اذا شئت كما سبق تقريره وكذلك الحكم في قوله اذا ما لم اطلقك فانت طالق على ما
سبق من الاختلاف والتقرير قال رحمه الله فاما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص
الى قوله لما فيه من معنى الشرط اقول ان متى اسم للوقت المبهم بلا اختصاص بوقت دون
وقت سواء كان لمحض الاستفهام عن الوقت او للاستفهام مع الشرط تقول في الشرط متى تاتني
اكرمك اي ان تاتني يوم الجمعة اكرمك وان تاتني يوم السبت اكرمك الى حد يورث الاطالة فانه يعني
مشتملا للازمنة كلها كما في اين فانه اتي به مشتملا للامكنة كلها ثم لما كان متى لا يخص وقتا دون وقت
كان مشاركا لحرف ان في الابهام وتردد ما دخل هو فيه بين ان يوجد وان لا يوجد فلهذا كانت
المجازاة في متى لازمة وجزم بكلمة متى في غير موضع الاستفهام مثل حرف ان فان المجازاة به لازمة لكن
مع قيام الوقت في كلمة متى لان ذلك حقيقتها بخلاف ان فانه يجازي به مع عدم قيام معنى الوقت
فاذا قال لامرأته متى لم اطلقك فانت طالق وقع به الطلاق كما سكت عقيب اليمين لوجود وقت
٢٢٣ بعد يمينه لم يطلقها فيه ولو قال انت طالق متى شئت لم تقتصر على المجلس لكونه للوقت المبهم
وكذلك حكم متى ما وقد سبق بيان كلما في باب الفاظ العموم وكذلك كلمة من وما تدخلان في باب حروف
الشرط لابهامهما اما من فنحو قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه
حياة طيبة وهي لذات من يعقل والاولى من يعلم واما ما فنحو قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم
من خير تجدوه عند الله والمسائل فيهما كثيرة لا سيما في كلمة من منها قول من قال من شئت من
عبيدي عتقه فهو حر ونحو ذلك ما سبق ذكره في باب العموم ومنها ان يقول في الكفالة
ما بايعت فلانا فعلي وما ذاب لك فعلي ومنها ان من قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما وغير ذلك مما
ذكر في باب الفاظ العموم وانما لم يذكر كلمة كل في هذا الباب وهو باب حروف الشرط لانه
لا يليها الا الاسم وان كان فيها معنى الشرط باعتبار ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة
لفظا او تقديرا ليتم الكلام نحو قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ونحو كل رجل يأتيني او في الدار فله
درهم وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده بخلاف كلمة كلما فان الفعل يتعقبها
دون الاسم فيقال كلما دخل عليها ولا يقال كلما زيد ومما هو في معنى الشرط كلمة لو وهي الامتناع

الثاني لامتناع الاول وعلى هذا ماروي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار انها لا تطلق ما لم تدخل بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان كلمة لو تفيد معنى الترتب والترتب فيما تقترن به فكانت بمعنى الشرط من هذا الوجه فعملت عمله في حق التعليق لا في جزم المضارع ولو قال انت طالق لو حسن خلقك عسى ان اراجعك تطلق في الحال لان لو ههنا انما تقترن بالمراجعة التي يتوقت في المستقبل فتخلو كلمة الايقاع عن معنى الشرط واما لولا فهي لامتناع الشي لوجود غيره قال تعالى ولقد همت به وهم بها لولا فهي لامتناع لوجود غيره ان راي برهان ربه اي امتنع الهم منها لوجود البرهان من ربه وقال امير المومنين عمر رضي الله عنه في قضية لولا علي لهلك عمر ولهذا قال الكرخي رحمه الله ان كلمة لولا بمعنى الاستثنا لانها لنفي شي لوجود شي وعلى هذا قال محمد رحمه في قول الرجل انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق لان كلمة لولا بمعنى الاستثنا وكذلك قول الرجل انت طالق لولا صحبتك ان الطلاق غير واقع لان كلمة لولا لامتناع الشي لوجود غيره فكان الطلاق معلقا بعدم صحبتها فكان فيها معنى الشرط من حيث التعليق فاذا وجدت الصحبة لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق لكن الحالف قد منع الوقوع بقوله لولا صحبتك فقد عمل لولا الشرط في المنع من وقوع المشروط عند عدم الشرط قال رحمه الله وذكر في السير الكبير بابا الى قوله على هذا الاصل اقول ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير بابا بنى ذلك الباب على معرفة حروف المعاني التي ذكرناها وهو فيما اذا قال راس الحصن لغزاة المسلمين امنوني على عشرة من اهل الحصن اي من اهل الحرب ففعلنا اي اجاب الغزاة الناس راس اهل الحرب وقع الامان عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه اي الى راس الحصن لانه انما شرط ذلك لنفسه بكلمة على وانها في اصلها للزوم ثم تستعار لمعنى الشرط في غير المعاوضات المحضة لما ان بين العالي والعلو معاقبة كما بين الشرط والمشروط على ما مر واذا كان كذلك كان راس الحصن امنوني على عشرة شارطا الامان لنفسه فكان الخيار له ولان كلمة على معنى العلو والارتفاع وانه ينبي عن كون الخيار مفوضا اليه لكونه عليهم علوا وارتفاع ولو قال امنوني وعشرة فكذلك اي يقع الامان عليه وعلى عشرة غيره لان عشرة معطوفة عليه والعطف يقتضي المغايرة لكن الخيار الى امام المسلمين اذا امنهم الامان وان امنهم غيره فالخيار الى من امنهم لان المتكلم لم يشترط لنفسه في امانهم شيا حيث ذكر بلفظ الواو وانه لا ينبي عما ينبي عنه كلمة على من العلو والارتفاع فبقي الخيار مفوضا الى من امنهم ولو قال امنوني بعشرة فكقوله امنوني وعشرة لان البا للالصاق فاقتضى الصاق امانه بامان عشرة والخيار الى امام المسلمين او الى من امنهم ولو قال امنوني في عشرة وقع الامان على عشرة وراس الحصن منهم لان معنى الظرف في العدد بهذا يتحقق لان معناه فيه بان يكون معدودا

منهم

منهم ولن يكون كذلك الا بان يكون واحدا من العشرة الا ترى انه اذا قيل بالفارسية فلان درن ده است يفهم منه انه من العشرة وغيره تسعة ولانه لو وقع على عشرة سواه لكانوا احد عشر والامام لم يوقع الامان على ذلك فكان خلاف مقتضى اللفظ والخيار الى من امنهم كاملا الى راس الحصن لانه ما شرطه لنفسه في امان من ضمهم الى نفسه ولو قال امنوا لي عشرة وقع الامان على عشرة لا غير لوقوع الامان عليهما فلو قلنا بعشرة سواه لكان وقوع الامان على احد عشر والامام لم يوقعه على ذلك ولراس الحصن ان يدخل نفسه في العشرة لو لا له الخال على ذلك لانه لما امن الامان على احد عشر تسعة غيره فلان يومن نفسه اولى والخيار في العشرة الى راس الحصن لان ذكر اللام لعود المنفعة وذلك بان يكون الخيار اليه وجميع ذلك يخرج على هذا الاصل اي الاصل المذكور في كل حرف من حروف المعاني التي تتعلق بمسايل الامان الا ان يكون ذلك اشارة الى ما اتصل بهذا من كلمة اذا ومتى واو ولولا ولهذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه مسايل الامان التي تختص بحروف المعاني في مواضع تلك الحروف قال رحمه الله ومن ذلك كيف الى قوله دخل على المشية اقول من باب حروف المعاني وكلماتها كيف وهو اسم للسوال عن الحال باعتبار الوضع فان استقام السوال عن الحال ذلك صح والا بطل معنى كيف ويكون ذكره وعدم ذكره بمنزلة ولذلك
(٢٢٤) قال ابو حنيفه رحمه الله في قول الرجل لعبده انت حر كيف شيت ان هذا القول منه ايقاع للحرية فيعتق ويلغو قوله كيف شيت لان كيف لا ستيصاف ولا اوصاف للحرية وفي قوله انت طالق كيف شيت انه يقع واحده ويلغو اخر كلامه ان لم يكن دخل بها وحينيذ لا مشية لها وان دخل بها وقعت واحده رجعيه اذا لم تشا في المجلس واذا شات في المجلس واحدة بايته او ثلثا ونوى الزوج ذلك كان كذلك وذلك لانه اوقع الطلاق وخيرها في صفته فاذا لم تختر شيا بقي الايقاع بحاله ويكون رجعيا في المدخول بها لان كيف استفهام عن الصفات والصفة لا تكون الا لموصوف موجود ولا يقال اذا كان كيف للسوال عن الصفة ينبغي ان لا يراد الثلث لكونها ليست بصفة لموصوف موجود لانا نقول البينونه صفة للطلاق وهي على ضربين خفيفة وغليظة فيقع الثلث من حيث كونها بينونة غليظة وهي للطلاق المدلول واذا كان كذلك فتقع الواحده ويبقى الفضل الذي هو الحال في الوصف من البينونه او جعل الواقع ثلثا كان كما اختارت صفة البينونه او جعل الواقع ثلثا ان نوى الزوج ذلك قواه وهو الحال على هذا يعود الى الفضل ويجوز ان يعود الى القدر ويدل على صحة هذين الوجهين ما ياتي ذكره بعد وقوله مفوضا حال من الفضل وذكر الامام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في الطلاق يقع الواحده في الحال لان للطلاق احوالا من البينونه الخفيفه والغليظه والرجعة

و في اللفظ رسل الطلق مفوضا الى المراة فان اختارت صفة البينونة

خصوصًا على مذهبه فان موقع الواحد له ان يتلك الواحد عنده وقد اقام المراة مقامه فلها
ان تطلق واحدة او ثلاثا بائنة قال وهذا يدل على ان نية الزوج لا تشترط وما ذكر في الكتاب
من اشتراط نية الزوج قول الجصاص وذكر المصنف رحمه الله في مبسوطه فان قيل ينبغي ان لا تشترط
نية الزوج لان الزوج فوض الطلاق اليها على اي صفة شاءت قلنا كلمة كيف وضعت للسؤال
عن الحال والحال في الطلاق نوعان صفة وعدد فصارت الكلمة بمنزلة الاسم المشترك فتشترط نية
الزوج لتعيين الجهة المفوض اليها وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع شيء الا بمشيئتها في
المجلس اذا كانت مدخولا بها واذا لم تكن مدخولا بها فلها المشيئة في اصل الطلاق كما في الوصف ذلك
لان ما لا يقبل الاشارة كالطلاق فحاله اي كونه ثلاثا ووصفه اي كونه سنيا وبدعيا اي
بينونة خفيفة او غليظة كما قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله بمنزلة اصله وذاته وهو
نفس الطلاق ليس بذي جثة في الخارج حتى يشار اليه واذا كان اصل الطلاق لا يقبل الاشارة
فكذا حاله ووصفه لا يقبلان الاشارة اليهما في الخارج وقد تعلق الحال والوصف بمشيئتها
بالاجماع عند ارادة الزوج ذلك فكذا يتعلق اصل الطلاق بمشيئتها اذ الاصل والوصف
قد اشتركا في انهما لا يقبلان الاشارة اليهما فكذلك يشتركان في التعليق بمشيئتها
تعلق الاصل بتعلقه اي بتعلق الوصف فانا اجمعنا على ان وصف الطلاق متعلق بمشيئتها فيجب
واما كم ان يكون اصله ايضا متعلقا بمشيئتها واما كم فهو اسم للعدد الذي هو الواقع اي الثابت فيما استعمل
هو فيه حتى اذا قال الزوج لامراته انت طالق كم شئت كان الطلاق بعدده مفوضا اليها فلا تطلق
ما لم تشاء ويتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس فيه ما ينبئ عن الوقت فتطلق نفسها على اي عدد شاءت
وان ردت الامر كان ردا لان هذا خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال واما حيث فهو اسم
واما حيث لمكان مبهم دخل على المشيئة ولهذا لو قال لامراته انت طالق حيث شئت ان الطلاق لا يقع ما لم
تشاء في المجلس لانه ليس في حيث معنى الوقت حتى يقتضي عموم الاوقات بخلاف قوله اذا شئت
او متى شئت او لان الطلاق فعل لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكر المكان ويبقى ذكر مطلق
المشيئة وكان ينبغي ان تلغو المشيئة ايضا لان عند [illegible] المكان بقي قوله انت طالق شئت
ولا يتعلق الطلاق هناك بالمشيئة فكذا هذا الا ان قوله حيث شئت يفيد ضربا من التاخير
وحرف الشرط ايضا يفيد ضربا من التاخير فاشتركا في معنى التاخير فجعل مجازا عن
حرف الشرط فلذلك لا يقع الطلاق بدون المشيئة بخلاف الزمان فان الطلاق تعلقا به
فوجب اعتباره خصوصا كما اذا قال انت طالق غدا حتى لم يقع قبله وعموما اذا قال انت
طالق فانه يعم الازمان لا طلاق اللفظ والله اعلم بالصواب قال ـــ

 الصريح

الباب من عشرين [illegible] التكميل

الصريح والكناية الى قوله من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اقول الصريح
لفظ هو مكشوف المعنى والمراد بحيث يسبق المراد الى افهام اهل تلك اللغة حقيقة
كان او مجازا وذلك مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت ونحو ذلك المبالغ في الاظهار
وكشف المراد من النص وان استويا في كونهما مشوقين الا ترى انك متى اردت المبالغة
في ابانة مراد النص وصفته بالصريح فقلت نص مصرح او صريح اي لا شبهة فيه بوجه
وان شئت مزيد الكشف والتقرير فارجع الى المحسوس فان القصر يسمى صرحا ومجلس
العروس يسمى منصة فكم بينهما من التفاوت والظهور عيانا فقس عليها التفاوت بين
الكلامين بيانا ولان الصريح ما انضم اليه كثرة الاستعمال حتى اقيم لفظه مقام
بدل معناه معناه بخلاف النص فانه لا يحتاج الى انضمام كثرة الاستعمال اليه ليسمى نصا وحكم
الصريح تعلق الحكم بعين الكلام ونفسه وقيام الكلام مقام معناه بخلاف النص فانه
لا يحتاج فلم يلتفت الى معناه اللغوي هل وجد فيه ام لا الا ترى ان قوله لا اضع قدمي
(٢٢٥) في دار فلان لما كان صريحا في حق الدخول باعتبار كثرة الاستعمال لم ينظر الى انه هل
وجدت حقيقة وضع القدم ام لا حتى لو دخلها راكبا حنث لان المنظور اليه هو الدخول كما
اقيم السفر مقام المشقة من غير التفات الى المشقة لكون المنظور اليه هو السفر واذا كان
كذلك استغنى الصريح عن النية في اثبات المراد بخلاف الكناية وكذلك الطلاق
والعتاق فان حكم كل منهما ثبوت موجبه بنفسه من غير احتياج الى النية فانه اذا
اضيف الى المحل على اي وجه يكون من نداء او وصف او خبر كان موجبا للحكم حتى
اذا قال يا حر او هذا الشخص حر او انت حر او قد حررتك او يا طالق او انت طالق
او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو اذ عينه قامت مقام معناه في ايجاب الحكم
لكونه صريحا فيه والكناية خلاف الصريح وهي ان يكون المراد منها مستترا الى ان
يتبين بالدليل وحكمها انه لا يجب العمل بموجبها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة
حال المتكلم في حق القضاء حتى اذا قال لامراته في حالة مذاكرة الطلاق اعتدي يقع
الطلاق ولا يصدق في دعواه انه لم ينو الطلاق لان ما ذكر وهو الكناية مستتر المراد
فكان يتردد في المراد منها فلا يثبت الحكم ما دام ذلك التردد ولا يزول ذلك التردد
الا بدليل يقترن بها وهو النية او ما قام مقامها والكناية في كونها مستترا المراد مثل المجاز
الذي لم يصر متعارفا لانه حينئذ لم يكن المراد منه صريحا في الدخول وكما في قولهم كثير الرماد ٢٧

ط

قبل ان يصير متعارفا في اثبات الجود ذلك لان المجاز يفتقر الى اتصال بينه وبين الحقيقه على ما مر ولا
كذلك الكنايه فان العرب تكني الحبشي بابي البيضا من غير اتصال بينهما وانما يكون بالنبي عن الشي
على وجه السخرية او لتفال فيكنون عما يذم بما يمدح به كما يذكرون صيغه الامر على وجه الزجر
والتهديد ويقال تربت يداك على معنى التعطف فتبين بهذا ان الكنايه غير المجاز وذكر في
التقويم سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتماله الحقيقة وغيرها فلم يكن مراده ظاهرا
والاسم المنار سمي اسما الضمير كنايه نحو انا وانت ونحن لانها لا تتميز بين اسم واسم بنفسها
بل بغيرها وهو اتصال حروف اخر اليها وذلك ان اصل انا ان زيدت فيه الالف وكذلك ها
الغيبه وكاف الخطاب لانه لا يميز اسما من اسم الا بقرينه اولان انا للمذكر والمونث ونحن للذكور
المخاطب زيدا كان او عمروا او غيرهما وسمى الفقها رحمهم الله لفظ الطلاق التي لم تصر متعارفه
كنايات كالباين والحرام والبته بطريق المجاز لا بطريق الحقيقه لان هذه الالفاظ عندنا تعمل
في حقايق موجباتها ولهذا تقع بها التطليقات البائنه وقد علم ان الكنايه ما يراد به غير
الحقايق مثل فلان كثير الرماد فانه يراد به السخاوة كذا قيل فان قيل لما كانت تلك الالفاظ
معلومة المعاني والمراد في انفسها لا يصح اطلاق لفظ الكنايه عليها فلما سميت كنايات
قلنا انها معلومة المعاني والمراد لكن الابهام حصل في الشي الذي يتصل هو بلفظ الباين ونحوه
وتعمل هذا اللفظ في ذلك الشي المتصل به فان هذه الالفاظ اذا اضيفت الى المراة وقيل انت
باين ونحو ذلك ثبت فيها نوع ابهام وخفا لتزاحم جهة البينونه في المحل لجواز ان يكون مراد القايل
انت باين عن الخيرات اوعن الدين اوعن النسبة اوعن وصله النكاح اوعن البهتان
ونحو ذلك وكذا قوله انت خليه يحتمل ان يكون مراده انت خليه عن الخيرات اوعن القرابات
او المال اوعن الاوصاف الحميده او الدميه اوعن النكاح اوغير ذلك وكذا بته وبتله
اذهما عبارتان عن القطع فاحتملتا القطع عن النكاح اوعن الخيرات اوعن الوالدين
اونحو ذلك واذا كان كذلك حصل الابهام من حيث انا لا نعلم ان مراد القايل من الباين
ما هو فلهذا الاحتمال والتردد شابهت الكنايات فسميت هذه الالفاظ بما سبق
من الكنايات بطريق المجاز هو ما سبق من معنى الاشارة فان مراد المتكلم مستتر
في هذه الالفاظ كما مر تقريره وانما تصير هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة
على اصل الشافعي رحمه الله لانه يجعل الواقع بهذه الالفاظ رجعيا كالواقع بلفظ الطلاق
اما على اصلنا فلا ولهذا الابهام الذي سبق ذكره احتيج لفظ الكناية الى النية
لتعيين الجهة فان البينونه تحتمل البينونه الحكميه والحقيقية كما مر ذكره فاذا وجدت

نية البينونة

نية البينونه الحكميه وهي الطلاق زال الابهام وانعدم التردد وكذا غيره
البينونه من الكنايات واذا كان كذلك فوجب العمل بموجبات الفاظ الكنايات
وهي البينونه والحرمه والقطع ونحو ذلك من غير ان تجعل تلك الالفاظ عبارة عن صريح
الطلاق وكناية عنه اذ لو كانت كذلك لكانت كنايات حقيقه ولكانت رواجع فان
قيل لا ابهام في ان المراد من لفظ الباين البينونه من وصلة النكاح اذ لو اراد المتكلم
البينونه من غيرها لكان من حقه ان يقول انت باينه لانه لا اختصاص لذلك بالمراه حتى
لو صرح به لوجب ان يقول انت باينه من المعاصي او من الخيرات فيفرق بين
المذكر والمونث بعلامة التانيث اما اذا اراد به الطلاق لا يفرق بينهما كما
في انت طالق وحايض لاختصاصهما بالمراه فعلم بذلك ان قوله انت باين بمعنى انت
طالق قلنا نمنع هذا الاصل على مذهب الخليل وسيبويه وهو المذهب المنصور
فان ترك علامة التانيث عنده في نحو انت طالق لا للاختصاص بالمراه بل للتاويل
بالنسان ونحوه كامراه عاشق وناقه ضامر فعلى هذا يجوز ان يقال انت باين من ٢٢٦
المعاصي بترك العلامة وعلى تقدير تسليمه نقول انه قد يأول المونث بالمذكر كما
في قوله تعالى هذا ربي كما اول المذكر بالمونث في قوله ما هذه الصوت فكان هذا
تاويل على وجه التعارض فيشمل الكل فان قيل انت باين نظير المشترك في المعاني
فكيف اورده ايضا نظير الكنايه قلنا لا تنافي بينهما فانه مشترك بمعنى وكناية
بمعنى اخر وذلك لانه مشترك لاشتراك ماخذ الاشتقاق فيه من البينونه والبين والبيان
وكنايه ايضا باعتبار استتار المراد على السامع كما يكون الفعل الواحد افعالا شتى
باعتبار جهات مختلفه كما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمر الذمي بغير اذنه في نهار
رمضان عامدا يجب الضمان لانه غصب مال الذمي والحد لانه شرب الخمر ويجب
كفارة اليمين لانه حنث في يمينه ويجب قضا رمضان لانه فوت يوما من شهر
رمضان وكفارته لانه هتك حرمة الشهر عامدا قال [redacted] رحمه الله ولذلك
جعلناها بواين الى قوله لا عاملا بموجبه اقول ———— ولاجل ان الالفاظ
المذكوره عامله بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح جعلنا تلك الالفاظ
بواين غير معقبه للرجعة اذ الباين لا يعقب الرجعه الا في قول الرجل لامراته
اعتدي فانا ما جعلناه من البواين بل من الرواجع وان كان من الفاظ الكنايات

لاحتماله وجوهًا متعدده متغايرةً لان حقيقته تلك الكلمه وهي اعتدي للخطاب والعد
ولا اثر للحساب في قطع وصلة النكاح بخلاف البائن والحرام ونحوهما فان لهن تاثيرًا في قطع
وصلة النكاح فاذا نوى الطلاق انقطع النكاح عملا بحقيقتهن واذا لم يكن للاعتداد
اثر في قطع النكاح فاذا نوى به الطلاق لا يمكن ان يقع بائنا لكن الاعتداد يحتمل عد الاقراء
وغير ذلك فانه يحتمل ان يكون مراد الزوج اعتدي نعم الله عليك او نعمي عليك او الاغنام
او الجوز او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاقرا اي الاعتداد من النكاح فزال الابهام بالنية
لتعين وجه الطلاق بها وجب بهذه النية الطلاق بعد الدخول بها بطريق الاقتضا لان
مطلق الامر للوجوب فلا بد من صرف الامر بالاعتداد الى حالة يجب عليها اعتداد الاقرا
فيها ولا يصح ذلك الا بعد وقع الطلاق فيثبت الطلاق تصحيحًا للامر بالاعتداد وهذا
هو معنى الاقتضا على ما عرف والثابت بالاقتضا لضرورة تصحيح المذكور والضروره
تندفع بالادنى وهو الرجعي فلا يصار الى الاعلى وهو البائن اولانه لا تاثير للاعتداد
في قطع النكاح فبقي مجرد الكناية عن الطلاق من غير دلاله تقترن به على البينونة
والقطع والطلاق الموصوف بتلك الصفة معقب للرجعة واما قبل الدخول فلا يمكن
القول بثبوت الاقتضا لان ثبوت المقتضى لتصحيح المقتضي والامر بالاعتداد ههنا
غير صحيح لان العده غير واجبه بالنص والاجماع فانعدم المقتضى فجعل الاعتداد مستعارًا
محضًا عن الطلاق شرعًا اي مجازا عنه ووجه الاستعارة هو ان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد على ما هو الاصل في النكاح لان النكاح انما انعقد للدخول لان المقصود منه هو
الدخول لا الطلاق لكونه عقد عمر شرع لمقصود التوالد والتناسل وذلك لا يحصل الا بالدخول
والطلاق قبل الدخول انما هو لعارض من العوارض ولا مدخل للعوارض في قواعد الشرع
فكان الطلاق سببًا لثبوت الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو
الطلاق وانما قال رحمه الله مستعارًا محضا لان المجاز قبل صيرورته متعارفًا يسمى
كنايةً وهذا متعارف في اصطلاح الفقها رحمهم الله فلا يسمى كنايةً فيكون مستعارا
محضًا فان قيل في هذا الكلام نظر من وجوه اربعة الاول انه ان جعل مستعارًا عن
الطلاق فلا يخ اما ان يجعل مستعارا عن قوله انت طالق او مطلقه او طلقتك او طلقي
لا يجوز الاول والثاني للاختلاف في الصيغه لكون اعتدي فعل امر وهما ليستا بفعل
فضلًا عن ان يكون امرًا ولا يجوز الثالث لانه وان كان فعلا فليس بامر ولا بد للاستعارة

من الاشتراك في الصيغه الا ترى الى قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت
ابنتي منك وقوله انت حره وقوله انت طالق كيف تطابقا صيغةً ولا يجوز
الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ والثاني ان الطلاق
قبل الدخول ليس بسبب لوجوب العدة لقوله تعالى فما لكم عليهن من عدةٍ
تعتدونها فكيف تصح الاستعارة عن المعدوم والثالث انه وان كان
سببًا فاستعاره المسبب للسبب غير جائز كما مر بيانه والرابع انه لو قال
لعبده كفر يمينك بالمال او تزوج اربعًا والعبد لا يقدر على ذلك الا بعد ثبوت العتق
له ولم يثبت له العتق تصحيحًا للامر بالتكفير والتزوج بالاربع قلت الجواب عن
النظر الاول هو ان يجعل قوله اعتدي مستعارًا عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة
وغيرها انه اذا قال لها كوني طالقا او طلاق باشي او طلاق شو تطلق من غير نية والجواب عن الثاني
هو ان الطلاق سبب لوجوب العدة على ما هو الاصل اذ النكاح شرع للدخول على ما سبق
ذكره والجواب عن الثالث انه انما لا يجوز استعاره المسبب للسبب اذا لم يكن مختصًا به
اما اذا كان مختصا به فيجوز مثل الدخان مع النار فانه حينئذ يصير بمعنى العلة والمعلول وانما ٢٢٧
لا يجوز استعارة النكاح للبيع والطلاق للاعتاق عندنا لانه كما يثبت ملك المتعة
والشري يثبت بالهبة والوصية والارث وغير ذلك فلم يكن لملك المتعه اختصاص بالشري
وكذا زوال ملك المتعه كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع والمصاهرة والتمجس فلا يجوز استعاره
الحكم للسبب في مثل هذه الصورة لتزاحم الاسباب وانعدام الاختصاص الموجب للافتقار المجوز
للاستعاره فاما اذا وجد الاختصاص ولم يكن بد للحكم من ذلك السبب فيجوز كما في قوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا فانه ذكر الخمر واراد بها العنب اذ لا بد للخمر من العنب عندنا لان الخمر التي
من ماء العنب اذا غلا واشتد فكذا هنا لا تصور للعده بدون الطلاق بالنظر الى الاصل وذكر
الامام المحقق الاستاذ ظهير الملة والدين محمد بن عمر البخاري رحمه الله الطلاق وان كان سببا في
حق هذا الحكم على التحقيق بنا على عدم الوضع لكنه في حق ما ينبني عليه جواز الاستعاره وهو
الاتصال بمنزلة العله وبيانه ان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرطه انقضاء العدة والشروط
متصل بالشرط لا محالة فان قلت وقد ينفصل ايضا فنقول الاتصال موجود في الاكثر
نظرًا الى العادة الفاشيه فلا يعتبر الانفصال المتحقق بطريق الشذوذ والنذره
الا ترى انه يصح اطلاق اسم الاسد على الشجاع بطريق الاستعارة وان كان تدخول الاسد
عن معنى الشجاعة ثم لم يمنع ذلك من صحة الاستعاره فكذا فيما نحن في تقريره والجواب

عن الرابع انه لا يصح الامر بالتكفير والتزوج بالاربع بتقدير ثبوت العتق لانقطاع
ولايه المولى عنه حينئذ فكان في تصحيح المقتضى ابطال المقتضي فيلزم منه ابطال
المقتضي ايضا وكذلك قول الرجل لامراته استبري رحمك لم يجعل من البواين بل من الرواجع
لانه تصريح بما هو المقصود من الاعتداد وهو تعرف براءة الرحم فان معناه اطلبي براءة
رحمك لانه يحتمل الاستبرا لاجل الوطي او الطلاق او التزوج بزوج اخر فاذا زال الاحتمال
بنيه الطلاق كان كقوله اعتدي فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضا وقبل الدخول
مستعارا محضا عن الطلاق على ما تقدم ثم ان المصنف رحمه الله ايد المعقول المذكور في
قوله اعتدي بالنص فقال وقد جات السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسوده
اعتدي ثم راجعها يعني ان المعقول الذي ذكرنا في اعتدي موثر عقلا معدل شرعا
فيجوز الحاق نظايره به او اراد ان القياس يقتضي البينونة في قوله اعتدي واستبري
رحمك كما في ساير الكنايات الا انا تركنا القياس بهذا الحديث المخالف للقياس وما ثبت
بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينيد يثبت بالدلالة
لا بالقياس والنص انما ورد في اعتدي واستبري رحمك في معناه من كل وجه فالحق به دلالة
ولا كذلك غيره لما سبق ان اعتدي حقيقه للحساب ولا اثر لذلك في قطع علقه النكاح ثم
الفرق بين المقتضي والكنايه ان المقتضي ما ثبت مع قيام المنصوص له والكنايه ما ثبت غير
المذكور معني ويقوم مقامه والشي اذا عمل بنفسه لا يعمل كنايه عن غيره وفي قوله اعتدي
بعد الدخول اثبتنا المذكور وشيا اخر زايدا تصحيحا له فثبت انه اقتضا وقبل الدخول
لا تثبت مع المذكور شيا اخر زايدا عليه تصحيحا فثبت انه ليس باقتضا بل هو كنايه عن غيره
باعتبار السببيه وكذلك قول الرجل لامراته انت واحده مثل قوله اعتدي فانه يحتمل
صفه للطلقه المحذوفه تقديره انت طالق تطليقة واحدة وحذف الموصوف سايغ
في اللغه كما يقال ضربته وجيعا اي ضربا وجيعا واعطيته جزيلا اي عطا جزيلا ويحتمل
صفه للمراة اي انت واحده عند قومك اي منفرده عندهم او واحده عندي ليس معك
غيرك او واحده نسا العالم في الجمال والديانه واذا كان كذلك فلا يتعين الطلاق
بدون النية فاذا زال الابهام بالنيه كان زوال الابهام بواسطه النيه دلاله على وجود
صريح الطلاق بطريق التقدير اي انت طالق طلقه واحده فتكون الواحده حينيد صفة
للطلقه ووجود الصفه ولا موصوف محال فكان ذكر الصفه دليلا على ذكر الموصوف
وهو الطلقة المعقبة للرجعة لا ان يكون قوله انت واحده عاملا بموجبه كما في قوله انت

بائن

بائن ونحوه من الكنايات لان موجب الواحده هو التوحد وذلك لا ينبي عن وقوع الطلاق
فضلا عن قطع وصله النكاح بخلاف البائن واخواته فان موجبها انقطاع النكاح فوجب العمل
بموجبها وظهر بما ذكرنا انه لا عبرة لقول من يقول ان النية في هذه المسله غير
معتبرة لكون الواحده صفه تخصها فلا يحتمل الطلاق كقوله انت قايمه فان قيل لم جعلت موصوفها
صريح الطلاق حتى وقع بها الرجعي ولم تجعله باينه حتى يقع بها البائن قلنا لوجوه اما لان
الاصل في الكلام هو الصريح على ما نجي به وحمل الكلام على الاصل اولى اولان النص ورد بلفظ
صريح الطلاق لا البائن كقوله تعالى الطلاق مرتان والمطلقات يتربصن فان طلقها وغير ذلك وجعل
الموصوف من الذي ورد به الكتاب اولى اولان هذا اقل مونه لان بالبائن ينقطع الملك وبالرجعي لا
او حملا لامره على الصلاح فان في بعض الروايات يكون الرجل عاصيا بالطلاق البائن اولانه يحتاج الى
تقدير موصوف وهو انت طالق تطليقة باينه واحدة والاصل عدم التقدير ثم انه لا عبرة
لاعراب الواحده عند عامه المشايخ رحمهم الله وهو الصحيح اذ العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
فلا يصح بنا حكم يرجع الى العامه على هذا كذا في الجامع الصغير للمصنف رحمه الله وفي الهدايه وقال
بعضهم انما تعتبر نيته اذا سكنها اما اذا نصبها فانه يقع وان لم ينو واذا رفعها لا يقع وان نوى قال
رحمه الله والاصل في الكلام هو الصريح الى قوله لما عرف في كتاب الحدود اقول الاصل في ٢٣٨
الكلام هو الصريح لا الكنايه لان الكلام للافهام وضع وللاعلام نصب ورفع والصريح هو التام في
هذا دون الكنايه لان فيها نوع قصور من حيث انها تقصر عن البيان واظهار المراد ولهذا لا يظهر
المراد منها الا بالنيه والبيان هو المراد بالكلام والكنايه قاصره عن ذلك فظهر هذا التفاوت الذي
بين الصريح والكنايه فيما يندري بالشبهات ويندفع بها وهو العقوبات فان تلك لا تثبت بالكنايات
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبه للعقوبه ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة
لا يصير مستوجبا للعقوبه كما اذا اقر بلفظ الاخذ في السرقه وبلفظ الوطي والجماع في الزنى
فانه لا يحد كذا في المبسوط ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الاخرس عند اقراره اشارته
لانه لم يوجد التصريح بلفظه ولا عند اقامه البينه عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن
من اظهارها باشارته وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات لان الاصل في الكلام
هو الصريح على ما مر وانما يعمل بالكنايات كيلا يلغو كلام المتكلم فصارت بمنزله الضرورات
التي لا يوتى بها الا للحاجه وما ثبت ضروره لا يثبت له حكم العموم ولهذا لا يثبت بها الحكم فيما
يسقط بالشبهه ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنى حتى ان من قذف رجلا بالزنى
فقال له رجل اخر صدقت لا يستوجب المصدق الحد لان ما تلفظ به كنايه عن القذف لاحتمال
مطلق التصديق وجوها مختلفه اذ يحتمل ان يكون مراده صدقت قبل هذا فلم كذبت الان في هذا او
كنت صادقا فيما مضى فكيف تتكلم بهذا الكلام الشنيع واذا كان كذلك لا يثبت الحد مع الاحتمال

مار يندرى

ولئن كان باعتبار الظاهر انما يفهم منه التصديق في الزنى لكن هذا الظاهر لا يكفي لايجاب الحد وكذلك اذا قال لغيره اما انا فلست بزان يريد بذلك التعريض بالمخاطب لم يحد لانه لم يصرح بنسبته الى الزنى فيكون قاصرا في نفسه وقال مالك رحمه الله يحد وكان في هذا اختلاف الصحابة رحمهم الله فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول في حالة المخاصمة مقصوده بهذا اللفظ نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لا ان يكون قدفا للغير واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا وكذلك الحكم في كل في كل تعريض لما قلنا من العلة بخلاف من قذف رجل رجلا اخر بالزنى فقال اخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل الثاني وان كان هذا تعريضا محتملا لان قوله هو كما قلت لا يحتمل معنى اخر سوى تصديقه فيما قال فكان بمنزلة التصريح وهذا لان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات وفيما يثبت معها فالكاف ايضا في قوله هو كما قلت يوجب العموم لانه في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة الصريح فيجب حد القذف لا زحد القذف انما يجب بصريح النسبة الى الزنى لما عرف في كتاب الحدود وهو ان القذف بصريح الزنى لا يحتمل معنى اخر وهذا موجود فيما نحن فيه فيجب الحد وهذا مثل من قال لاخر اشهد انك زان فقال الاخر وانا ايضا اشهد لا حد على الاخر لان قوله اشهد كلام محتمل فلا يتحقق به القذف الا ان نقول انا اشهد عليك بمثل ما شهدت به فحينئذ يكون قاذفا كذا في مبسوط شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال [redacted] رحمه الله باب وجوه الوقوف على احكام النظم الى قوله ركنا قال ابو حنيفة رحمه الله اقول وجوه الوقوف على احكام النظم ينقسم اربعة اقسام وهي الوقوف بسبب عبارة النظم واشارته ودلالته واقتضايه وقد سبق بيان وجه الانحصار فيها في موضعه اما الاول فيما سيق الكلام له واريد به قصدا فالضمير الثاني في قوله له والمستتر في اريد يرجع الى الموصول وهو ما والبارز في به يرجع الى الكلام اي الثابت بعبارة النظم الذي كان سياق الكلام لاجله واريد هو بالكلام مقصودا لا اضافة ذلك احتراز عن الثابت بالاشارة لانه غير مقصود بالكلام ولا سيق الكلام لاجله وانما قصد به حكم اخر فوقع ذلك بين انه المقصود وتضاعيفه ولهذا يعلم الثابت بالعبارة قبل التامل لان ظاهر اللفظ تنبيه وله بخلاف الثابت بالاشارة فانه لا يعرف بظاهر اللفظ بل بنوع تامل والثابت بالعبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم لانه يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لان الثابت بالعبارة منظوم مسوق والثابت بالاشارة منظوم غير مسوق فالذي وجد في الثابت بالاشارة وجد في الثابت بالعبارة مع زيادة وهو السوق فترجحت العبارة بها نظير تعارضهما قوله صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء

مثال النظم

طهور

وما طهور مع قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فان الحديث بعبارته يقتضي جواز التوضي بنبيذ التمر والاية باشارتها تقتضي عدم جواز ذلك لانها اثبتت انتقال الحكم الى التراب عند فقدان الماء المطلق وما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم فان الاية سيقت لبيان منزلة الشهداء عند الله تعالى في المقامات العلية والدرجات السنية كما قال تعالى يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وفيها اشارة الى انه لا يصلى عليهم لان الله تعالى سماهم احياء ولا يصلى على الحي صلاة الجنازة لكنا نقول هم اموات حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانه قسمت اموالهم وزوجت نساؤهم ودفنوا في المقابر فيصلى عليهم الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة رضي الله عنه حين استشهد فمن الثابت بعبارة النظم قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان الثابت بالعبارة ايجاب نفقتهن على المولود له وهو الاب اذ السياق له والله اعلم ومعنى الاية والامهات المطلقات يرضعن اولادهن اي هن احق بارضاع الاولاد من اجنبيات يسترضعن الاباء لانهن ارق عليهم والطف بهم وعلى المولود له واريد به الجمع رزقهن وكسوتهن وهذا على طريق الاجر لانهن يحتجن الى ما يقوم به ابدانهن بالمعروف

٢٢٩

اي من غير اسراف ولا تقتير وفهم من حمل الاية على الوالدات المنكوحات وجعل الرزق والكسوة من النفقة دون الاجر وظاهر الاية يدل على انها في المطلقة لان ما قبلها وما بعدها في حق المطلقات كذا في التيسير ودلت الاية على ان الام احق برضاع ولدها وليس للاب ان يسترضع غيرها اذا ارضعته لقوله تعالى يرضعن اولادهن فان صيغة الخبر ومعناه الامر ودلت ايضا على ان الام مخيرة بين ان ترضع وان لا ترضع لقوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولا يجب الارضاع على الام لان كفاية الولد واجرة الرضاع كالنفقة والامر في ذلك مصروف الى الاستحباب بدليل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها فانه قيل معناه لا تضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذا اذا وجدت من يرضعه اما اذا لم توجد فتجبر على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع واما الثابت باشارة النظم فاحكام منها ان نسب الولد الى الاباء لانه اضاف تعالى الولد اليه بلام التمليك فقال وعلى المولود له رزقهن ولا يصير الولد ملكا للوالد بالاجماع فدل على ان اللام دليل الملك كقولهم هذا العبد لفلان فان قيل ما فائدة تخصيص النسبة اليه وكان هو المختص بالنسبة والاضافة صار احق بالوالد نسبة وكذلك ينسب الى الام فيقال هذا ولد فلانة كما يقال هذا ولد فلان فالولد منسوب الى كل واحد منهما كلا وكذا النصيب الولد في الارث عنهما على السواء نسبة الاولاد الى الاباء مع ان الولد كما ينسب الى الاب

قلنا فايدته انما تظهر في حق امر يصلح الولد له لذا الامر ان اعتبر فيه جانب الارث ولا يصلح
هو له ان اعتبر فيه جانب الام كما في الامامة الكبرى وهي الخلافة فانه ان كان ابوه قرشيا يصلح الولد
وامه على اي نسب كانت وفي عكسه لا يصلح الولد لها وفي حق الكفاءة كذلك فانه يعتبر نسب الاباء فيها
دون الامهات وكذلك في مهر المثل فانه يعتبر فيه نسب الاباء دون الامهات ومنها ان للاب حق
التملك في مال ولده وان الوالد لا يعاقب بسبب ولده كالمالك لا يعاقب بسبب مملوكه فان الوالد
اذا قتل ولده عمدا لا يقتل به كالمالك اذا قتل مملوكه عمدا وذلك لانه اضاف تعالى الولد الى الوالد بلام
الملك فيكون ما نسب الولد منسوبا الى والده فيكون له ولاية التصرف في ماله واليه اشار النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك والفرق بين حق التملك وحق الملك ان من له حق التملك
له ولاية ان يجعل ذلك الشي ملكا لنفسه في المستقبل اما في الحال فليس له فيه ملك بوجه من الوجوه
كالشفيع له ان يتملك الدار المبيعة وليس فيه حق الملك بوجه في الحال فان حق الملك عبارة عن
الملك من وجه في الحال كالمكاتب فان له حق الملك في نفسه حتى لا يملك المولى وطي الجارية المكاتبة لان
لها في نفسها حق ملك وهو ملك اليد وليس للاب في مال الابن ملك من وجه ولهذا يملك الابن وطي
جاريته ولو كان للاب ملك من وجه في مال الابن لما ملك الابن وطي جاريته وعلى ما سبق انها ان نسبة
الولد الى والده بلام الملك تبتني مسايل كثيرة كالاب لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها علي حرام
وكنفقة الاب فانها تفرض على الابن اذا كان الاب محتاجا والابن موسرا سواكان الاب قادرا
على الكسب او لم يكن كذا ذكره الامام خواهر زاده رحمه الله بخلاف الابن اذا كان بالغا وهو قادر
على الكسب لا يجب على الاب نفقته باعتبار ان للاب زيادة فضيلة على الابن الا ترى انه يستحق
مال ولده باعتبار الحاجة الضرورية كالنفقة وبغير الضرورية كاستيلاد جارية الابن بخلاف
الولد لان نسبة الولد الى الوالد بلام الملك وكنفقة خادمة الاب فانها واجبة على الابن سواكانت الخادمة
امراة او جارية بخلاف نفقة خادمة الابن حيث لا يجب على الاب كذا في النفقات البرهانية وفي
فتاوي قاضي خان ومنها ان الاب لا يشاركه غيره في نفقة ولده لانه تعالى اوجب النفقة على
الاب بهذه النسبة فكذا لا يشاركه احد في حكم هذه النسبة وهو النفقة بمنزلة نفقة العبد
فانها تجب على مولاه لا يشاركه فيها غيره ومنها ان الولد اذا كان غنيا ووالده محتاجا لا يشارك الولد
احد في تحمل نفقة الوالد كما لا يشارك المالك احد في نفقة مملوكه لما مر من نسبة الولد الى الوالد
بلام الملك ومنها ان النفقة تجب بغير قرابة الولادة وهي نفقة ذوي الارحام كما ذهب
اليه اصحابنا رحمهم الله خلافا للشافعي رحمه الله لقوله تعالى في تمام هذه الاية وعلى الوارث مثل ذلك وذلك
اي الوارث لعمومه باعتبار كونه معرفا باللام يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناول هولاء المذكورين
وهم الاخ والعم وغيرهما بمعناه اي بمصدره وهو الارث لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني

والسارق والحكم اذا رتب على مشتق دل ذلك على كون ماخذ الاشتقاق علة للاستحقاق
وذلك هو الارث ههنا لا الولاد فان قيل هذا الحكم وهو وجوب نفقة ذوي الارحام على
الوارث معلوم بعبارة النص اذ النص وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق
لايجاب النفقة وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك معطوف عليه فلا يكون ما ذكرتم ثابتا باشارة
النص بل بعبارته قلنا نعم سيق الكلام لاثبات النفقة اشارة في بيان علة الاستحقاق وهي الارث
لا الولاد ولهذا لا يجب النفقة على ذي الرحم غير الوارث كذي الرحم الكافر اذا لم يكن ابا ومنها
ان غير الوالدين من الاقارب يتحملون نفقة قريبهم بقدر حصتهم من الميراث حتى ان نفقة الولد
تجب على الجد والام اثلاثا ثلثاه على الجد وثلثه على الام لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك والوارث
اسم مشتق من معنى اي من اسم له معنى وهو المصدر كالارث فان الوارث ماخوذ منه فيجب بنا الحكم على
معنى الوارث اي مصدره وهو الارث فيكون الارث علة لوجوب النفقة فان قيل لو كان
لو كان وجوب النفقة مبنيا على الارث ينبغي ان يدور وجوبها مع الارث اينما دار وجودا
وعدما كما في الزاني والسارق وليس كذلك فان الجد وارث غير الولاد وليس عليه النفقة فان
الرجل المعسر اذا كان له خال وابن عم فنفقته على خاله وابن عمه يحرز ميراثه قلنا وجوب النفقة
٢٣٠ مبني على الارث لكن الاعتبار لاهلية الارث لا لاحرازه والحاصل ان تاثير احراز الارث في وجوب
النفقة انما هو في ذوي الارحام لا في غيرهم واما في حق ذوي الارحام لا في غيرهم فقابلة
غير ذوي الارحام فالمعتبر اهلية الارث لا احرازه كما مر في صورة الخال وابن العم فان النفقة
على الخال لانه ذو رحم محرم منه والارث لابن العم لانه عصبة والعصبة مقدمة على ذوي الارحام
ثم الرجل اذا كان له عم وخال فالنفقة على العم دون الخال لانهما استويا في المحرمية وترجح العم
على الخال بكونه وارثا واذا كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم الموسر لا غير ولو كان العم
معسرا فالنفقة على العمة والخالة اثلاثا على قدر ميراثهما ومنها ان اجر الارضاع من النفقة والكسوة
تستغني عن اعلام الجنس وعن التقدير بالكيل والوزن حيث قال تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن من غير تقدير والمراد به والله اعلم بدل الرضاع الا ترى كيف نقل الى الوارث بقوله
وعلى الوارث مثل ذلك ونفقة المراة لا تنتقل الى الوارث كذا في الاسرار وهذا دليل لما قال ابو
حنيفة رحمه الله انه يجوز استيجار الظير بطعامها وكسوتها من غير تقدير وهذا لان الجهالة فيه لا تفضي
الى المنازعة اذ العادة جرت في التوسعة على الاظار شفقة على الاولاد قال رحمه
ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا الى قوله فمن اصبح جنبا اقول ما ثبت بعبارة
نظمه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الاية فان الكتاب

بعبارته اباحة الاكل والشرب والجماع مستوعب في الحصر والحكم والوقاع في جميع الليل وانتساخ
ما كان قبله من التحريم في حق الامم الماضية اذ السياق لذلك والثابت باشارته احكام منها ان الاكل والشرب
مستوي في الحظر والحرمة حالة الصيام لانه قال تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي اتموا الكف عن هذه الاشيا
المذكورة في الاية فكان حظر كل هذه الاشيا بطريق واحد لان ركن الصوم هو الكف عن قضا الشهوتين
فكان يتادى الصوم بالكف عن كلها وعرفنا من ذلك ان الكل على نمط واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا
الجماع ضد الصوم كالاكل والشرب وسوينا بينها في حكم الكفارة ولان هذه الاشيا المذكورة في الاية
لما ثبتت بخطاب واحد كان الكل كشي واحد الا ترى ان غسل جميع البدن لما وجب بخطاب واحد وهو قوله
تعالى فاطهروا صار جميع البدن كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة من عضو الى عضو بخلاف الوضو فان نقل
البلة من اليد الى الرجل او من الوجه الى اليد ونحو ذلك لا يجوز لان كل واحد من هذه الاعضا
ثبت بخطاب على حدة ولا يلزم على ذلك ان الصلاة وجبت بخطاب واحد واركانها متفاوتة في القوة
والضعف فان السجدة اقوى من القيام والركوع لانا نقول الاصل ما ذكرنا الا اذا قام الدليل
على مزية البعض على البعض وقد قام الدليل في الصلاة عليها اجمالا وتفصيلا اما الاول فان من
سقط عنه السجود سقط عنه القيام والركوع مع القدرة عليها واما الثاني فان الصلاة عبادة
والعبادة تنبي عن التذلل في السجود اكثر فكان اقوى بخلاف ما نحن فيه فانه لم يقم دليل على مزية
البعض على البعض فكان الكل سوا فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية تجب به الكفارة كما وجبت
بالاكل والشرب ومنها ان نية صوم الفرض في النهار صحيحة بالنص وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل بعد اباحة الجملة المذكورة من الاكل والشرب والجماع الى طلوع الفجر والاتمام فعل اختياري
لا يوجد بدون النية وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة اي النية حينئذ واقعة بعد الفجر لا محالة
اذ الليل لا ينقضي الا بوجود جز من النهار وعلى هذا كانت النية من النهار اصلا فينبغي ان لا
تقدم على طلوع الفجر لكنا جوزنا تقديمها على طلوع الفجر بالسنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن
لم ينو الصيام من الليل فاما ان يكون الليل اصلا في حق النية فلا نجوزه لان الضرورة الامساك النية
عبادة بها وفعل الصوم لا يوجد في الليل شرعا او نقول ان جواز تقدم النية للتخفيف اذ لا
معنى لاشتراط نية الادا في غير وقت الادا حقيقة وعلى هذا ينبغي ان تكون النية في النهار افضل
لكونها موافقة لاشارة الكتاب وافضلية النية من الليل ثابتة بالسنة فكان فيما ذكرنا عملا بالكتاب
والسنة جميعا ومنها ان الجنابة لا تنافي الصوم فيمن اصبح جنبا لانه تعالى اباح اسباب الجنابة
من الوطي واللمس وغير ذلك الى اخر الليل فكان الاغتسال بعد طلوع الفجر لا محالة فيقتضي جزا
من النهار وهو جنب مع كونه صايما قال ـــــ رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة
مساكين

مساكين الاية الى قوله في الفرع والاصل معا غلطا اقول ـــــ ما ثبت بعبارة نظم
قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الثابت بعبارة
هذه الاية ايجاب نوع من الجملة المذكورة على سبيل التخيير اذ سياق الاية لذلك وفيما ذكر
من الاية اشارة الى ان الاصل في جهة الاطعام الاباحة والتاويل تمليك به اي بما ذكر من الاباحة والتمليك
لان المنصوص عليه الاطعام وهو فعل متعد لازمه طعم وذلك اللازم هو الاكل معنى فاذا دخلت
عليه همزة الاستفهام صار متعديا كالاجلاس من الجلوس فمعنى الاطعام جعل الغير طاعما
اي اكلا والتعدية لا تبطل المعنى الوضعي كساير الافعال المتعدية فانها لا تخرج عن وضعها
بالتعدية بل يزيد بها معنى اخر واذا لم يكن لازم الاطعام وهو طعم بمعنى الملك لا يكون متعدية
وهو الاطعام بمعنى التمليك فعرفنا من ذلك ان التكفير انما يحصل بفعل يصير به مطعما ولا
يتم ذلك الا بعد ان يصير المسكين طاعما وفي تسليط المسكين على الاكل يتم ذلك اذ به يحصل
الاتلاف عين الطعام ويتم زواله عن ملكه عند تمام فعل الاطعام وهذا القدر يكفي للتكفير
اذ به يحصل الزجر والستر فان ملكه يتلف وحاجة الفقير تندفع والكفارة قد شرعت
(٢٣١) باتلاف المال كما في التحرير فكان الشرط هو الاباحة لا التمليك فلا تزاد على المنصوص عليه من
غير حاجة وهذا واضح فمن جعل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام لما سبق تقريره وهذا
اشارة الى مذهب الشافعي رحمه الله فانه ذهب الى ان التكفير بالاطعام لا يكون الا باخراج
الطعام عن ملكه وذلك بالتمليك من الفقير فلا يتادى الواجب بالتمكين من الطعام وذلك لان
المقصود سد خلة المسكين واغناوه وذلك انما يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتادى الواجب
به كما في الزكوة وصدقة الفطر وكما في الكسوة فانه لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا
يجوز فكذا الاطعام والجامع انه احد انواع التكفير وسياتي الفرق بين الطعام والمساكين
والكسوة ان شا الله تعالى وجواب الباقي قد علم مما سبق واما وجه الحاق التمليك بما سبق من الاباحة
جز من التمليك تقديرا والتمليك كل بالنسبة الى الاباحة وذلك لان حوايج المساكين كثيرة والطعام
يصلح لقضا كل نوع من تلك الحوايج فعلى هذا ينبغي ان لا يصح التمليك بل ينتفي الحوايج من
الطعام هذا ما يقتضي ظاهر لفظ الكتاب وقيل والاطعام يصلح لقضا حاجة واحدة وهي حاجة
الاكل الا ان الملك اي التمليك سبب لقضا الحوايج كلها فاقيم التمليك مقام قضا الحوايج لان قضا الحوايج
امر باطن والتمليك سبب ظاهر فاقيم السبب مقام المسبب في موضع الخفا الا ترى ان الفقير
انما صار مصرفا للزكوة باعتبار دفع حاجته ودفع الزكوة اليه سبب لدفع حاجته الا ان دفعها الى

حوائج نفسه امر باطن لا يقف عليه المزكي فقام التمليك مقام دفع حاجته حتى يخرج
المزكي عن عهدة الزكوة وان لم يدفعها الفقير الى حاجته واذا كان كذلك صار التمليك بمنزلة قضا
الحوائج كلها باعتبار خلافته عن الحوائج فكان الملك بالتمليك قضي جميع حوائج الفقير ومن جملة تلك
الحوائج الاكل فعلم ان الاباحة جز من التمليك ضرورة لان في الاباحة قضا حاجة واحدة
وفي التمليك قضا جميع الحوائج فكانت الاباحة جزا من التمليك لكنه تقديرا لا تحقيقا لان العين
في التمليك تثبت قصدا والاكل ضمنا وفي الاباحة يثبت الاكل قصدا والعين ضمنا فصار
النص المذكور واردا على الاكل الذي هو جز من جملة الانواع فاستقام تعديه النص الى الكل
المشتمل على الاطعام المنصوص عليه وعلى غيره وهو التمليك اذ فيه قضا حاجة الاكل فكان اولي
بالجواز واذا كان كذلك يكون هذا عملا بالنص بعينه في المعنى واما حمدان بن سهل فانه يقول لا
يتادي بالتمليك وانما يتادي بالتمكين فقط لظاهر قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا والاطعام
فعل متعد لازمه طعم وذلك هو الاكل دون الملك ولانه يجوز ان لا يطعم المسكين على تقدير
التمليك والمودي مامور بان يجعل الفقير طاعما وجوابه يعرف مما سبق وهذا بخلاف الكسوة في
الحكم فان اباحتها لا تجوز لان النص الوارد في الكسوة تناول التمليك لا غير لانه جعل الشارع
الفعل في المذكور اولا وهو الاطعام كفارة وجعل العين في المذكور ثانيا وهو الثوب كفارة
اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب بفتحها اسم لفعل العبد والثوب محله فوجب ان
تصير العين في الثاني كفارة لا منفعة العين التي هي الاعارة وانما تصير العين كذلك
اي كفارة بالتمليك دون الاعارة فصار التمليك مذكورا اقتضا وصار النص هنا واقعا
على التمليك الذي هو قضا لكل الحوائج من حيث المعنى فلم تستقم التعديه من العين الى ما هو جز
منها وهو الاباحة وما هو الجز وهو الاباحة مع كونه جزا قاصرا عن الكل وهو التمليك
لان الاعارة في الثياب منتقضة قبل كمالها وهو حصول المقصود بالثوب من دفع
الحر والبرد وغير ذلك اذ من الجائز ان يسترد المعير الثوب قبل ذلك وانما قال هذا تاكيدا
لعدم جواز التعديه لانها لو كانت كاملة لا تجوز التعديه لكونها جزا من الكل والمنصوص
عليه هو الكل فكيف وهي قاصرة بخلاف الاباحة في الطعام لانها لازمة لانه اذا وجد
الاكل لا يمكن استرداده فكانت اباحة الطعام واعارة الثوب في طرفي نقيض لما سبق ان
الاباحة قضا حاجة الفقير وحاجة الفقير تتجدد في اعارة الثوب عند انقضائها او اراد
ان الاطعام والكسوة في طرفي نقيض لان الاطعام فعل والكسوة بالكسر عين
والفعل مع الاصل نقيضان مع التفاوت الذي بينا وهو ان الاعارة في الثياب

استرداده

الاهل

منتقضة

منتقضة قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمة واذا كان كذلك فكيف يقاس احدهما
بالاخر واني يلزم من عدم جواز الاباحة في الثوب عدم جواز الاباحة في الطعام مع انهما يختلفان
في تحصيل المقصود عند الاباحة وقيل معنى قوله لان الاعارة في الثياب منتقضة قبل الكمال هو
ان الكفارة انما تقع كاملة اذا خرجت العين التي تكفر بها عن ملك المكفر وحصل سد خلة الفقير
عنده وذلك لا يتحقق في اعارة الثوب واباحته لان المكفر اذا اعار الثوب الى الفقير الى ان يبلى ويهلك
في يده خرجت تلك العين عن ملك المكفر وعند ذلك يتجدد حاجة الفقير ولا يخرج المكفر عن عهدة
الكفارة به لان ركن الكفارة على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الاطعام فان عين الطعام تخرج عن ملك المكفر
اذا اكل الفقير وبه يقضي حاجة الفقير فكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة كما مر
ذكره غلطا في الفرع والاصل معا اما في الفرع وهو الاطعام فلان الكفارة فيه هو الفعل
المخصوص على ما سبق وهو مقتضى النص اذ النص يقتضي الجواز بالاباحة فكان القول بالتمليك
غلطا في الفرع لانه خلاف مقتضى النص اولان شرط القياس ان لا يكون المقيس الذي هو الفرع
منصوصا والاطعام ههنا منصوص وقد قاسه على خلاف ما اقتضاه النص على منصوص اخر فكان غلطا
واما في الاصل فلان المنصوص عليه في الاصل الكسوة وهي العين لا الفعل الذي هو التمليك وانما
يشترط الفعل في الاصل لتصير العين كفارة اذ بدون الفعل لا يتصور كونها كفارة فكان الفعل
فيه ضمنا وتبعا وفي الفرع قصدا وقياس القصدي بالضمني تسويه بينهما مع وجود التفاوت
ولان في الاصل ترجيح مقتضى الكسوة وهو التمليك على عبارة الاطعام وانه غلط لان العبارة
راجحة على المقتضى دون عكسه قال رحمه الله وفيه اشارة الى ان المساكين صاروا
مصارف لحوائجهم الى قوله فلم يوخذ بالتفريق اقول في قوله تعالى فاطعام عشرة
مساكين الاية اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف الكفارة المذكورة بسبب حوائجهم
فكان الواجب قضا للحوائج لا اعيان المساكين المنصوصة فكان التنصيص على عشرة مساكين
كالتنصيص على عشر حاجات وانما قلنا ان هذا الحكم ثبت باشارة هذا النص لان فعل
الاطعام يدل عليه اذ الاطعام هو التمكين من الاكل واطعام الطاعم الغني غير متحقق لانه تمكين
من الاكل كما ان تمليك المالك غير متحقق لانه تحصيل الحاصل ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم
والغني الطاعم غير محتاج اليه وكذا تثبت الاشارة المذكورة ايضا بالتنبيه الى لفظ المساكين
لان اسم المساكين ينبي عن الحاجة لان المسكين ماخوذ من المسكنة وانها تدل على الحاجة
وذلك دليل على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة
واحدة لوجود عدد الحوائج على سبيل الكمال فانه عشر حوائج والمقصود سد خلة المحتاج
وانها تتجدد بتجدد الايام فكان هو في اليوم الثاني بمنزلة مسكين اخر ولان الاطعام

٢٣٢

يعني طعاما لا محاله فكان معنى الاية فكفارته اطعام طعام عشره مساكين وقد ادى ذلك
بخلاف الشاهد الواحد وان كرر شهادته في مجلسين لا يصير في معنى شاهدين لان المقصود هنا
طمانينه القلب وبتكرير الواحد شهادته لا يحصل ذلك المقصود فكان المسكين الواحد كالراس
الواحد في باب صدقه الفطر حيث يكون راسا اخر في السنه الثانيه باعتبار تجدد وصف
المونة وكذلك نصاب الزكوه يتجدد بتجدد الحول القايم مقام النما والقاطع للشغب ان اربعه
امنا من شعير لما صلحت ان تصير اربعين منا باعتبار تجدد السبب حتى جاز ادا اربعه امنا مقام
اربعين منا بان يودي اربعة امنا من شعير الى مسكين واحد ثم يشتريها منه ويوديها الى مسكين
اخر حتى تتم عشره مساكين بهذا الطريق ولما جازت الكفارة بهذا الطريق صلح ايضا ان
يكون المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر لان لتجدد السبب تاثيرا في تغيير العين
فكذلك لتجدد الوصف كما في الزكوة على ما ذكرنا فان قيل ما ذكرتم من عدد الحوائج لا يوجد في
كسوة مسكين واحد عشرة اثواب في عشره ايام قلنا هو الذي يقوله وهو انه لا حاجة
الا بعد سنه او سنه اشهر هو حاجه اللبوس اي حاجه الثوب الذي يلبس فان اللبوس بفتح
اللام اسم لما يلبس وهو غلط اي بقوله غلط لان النص تناول التمليك على ما قلناه وهو ان التمليك
قضا لكل الحوائج لا حاجه اللبوس وحدها وههنا التمليك مقام قضا كل الحوائج والثوب قايم
اذا اعتبرت اللبوس اما اذا اعتبرت جملة الحوائج صار الثوب هالكا في التقدير لانه لم تعتبر حينيذ
عينه فكان يجب ان يصح ادا عشرة اثواب الى مسكين واحد متواترا من غير تجدد زمان لانه كما
ادى الى المسكين هلك في يده واحتاج الى كسوة اخرى فصار محلا لادا كسوة اخرى غير ان الحاجات
اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا وجود لتجدد الحاجه الا بتجدد الزمان وادنى الزمان
المتجدد يوم لتقضا جمله الحوائج لان التمليك لما صار قضا للحوائج كلها لم يكن بد من زمان مضبوط
يتجدد حاجته بتجدده وهو اليوم كما في تمليك الطعام لان ما دون اليوم ساعات غير مضبوطه
فلا يدار الحكم عليه حتى قال بعض مشايخنا رحمهم الله يجوز الادا في يوم واحد الى مسكين واحد
العشرة الاثواب كلها في عشر ساعات لما قلنا من وجود عدد الحوائج فيه كامله ولان تجدد
الحاجه بتجدد الوقت معلوم وتعذر الوقوف على حقيقه الحاجة محمل اعتبار كل ساعة
كان الحاجه تجدده حكما الا ان هذا القول غير معلوم روايته من السلف رحمهم الله
فكان اليوم اولى لما ذكرنا ان ادنى ما يتجدد من الزمان لقضا الحوائج يوم والطعام في
حكم التمليك كالثوب حتى يجوز ادا الطعام بطريق التمليك في يوم واحد الى مسكين
واحد عشر مرات عند اولى المشايخ واما اباحه الطعام فلا تصح الا في عشره ايام لان
المنصوص عليه الاطعام وحقيقته التمكين من الطعام وتجدد الحاجه اليه لا يتحقق الا

تجدد الايام واجاب في المبسوط عن السوال المذكور بقوله قلنا نعم الحاجة
في اللبوس كذلك اي لا يتجدد في الايام وانما يتجدد في سته اشهر ولكنا نقول التمليك بمقام
في باب الزكوة اي مقام تجدد الحاجة والتمليك يتحقق في كل يوم واذا اقيم الشي مقام غيره
سقط اعتبار حقيقته في نفسه وهذا لان الحاجة الى الملك لا نهاية لها الا انه لا يجوز ادا
الكل دفعه واحده للتنصيص على تفريق الافعال وذلك بتفريق الايام في حق الواحد
فيجعل ايضا بتفريق الدفعات في يوم واحد الا انه ليس لذلك حد معلوم فقدرنا
الايام وجعلنا تجدد الايام كتجدد الحاجه تيسيرا قوله ولا يلزم اذا قبض كسوتين الى اخره
جواب عما يقال ان المسكين اذا قبض كسوتين الى اخره من رجل واحد في ساعه واحده لا
يجوز ذلك عن الكسوتين لانه لما قبض احدهما على وجه التمليك قضيت حاجته كما ذكرنا انه
فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا
جملة في ساعه واحده ومع ذلك يجوز عن الكسوتين من غير تجدد زمان فدل ذلك على ان
مبناه ليس على ما قررتم من تجدد حاجته في يوم واحد فان حاجته في يوم واحد كما لا تتجدد
اذا قبض الكسوتين من رجل واحد كذلك اذا قبضهما من رجلين وتقرير الجواب هو انه لا يلزم
ذلك لان ادا كل واحد من الرجلين في حق صاحبه كالعدم اذ كل واحد منهما مكلف بفعل
نفسه لا بفعل غيره فلم يوخذ اي فلم يكلف كل واحد منهما بالتفريق في الادا واذا
كان كذلك فلم يوجد في حق المودي الا كسوه واحده فلا يرد نقضا وهو كدار رجلين
كل واحد منهما زكوة نصابه بخلاف الواحد فان تمليك الكسوتين فعله فيكلف بالتفريق
قال [redacted] رحمه الله واما دلاله النص الى قوله سميناه دلاله لا قياسا اقول
دلاله النص هي الحكم الذي لم يثبت بلفظ المنصوص بل ثبت بمعناه لغه اي بما ظهر من معنى
المنصوص لغة وهو المقصود بظاهره لغة لا استنباطا كالضرب المحرم بدلاله النص
فانه اسم لفعل وهو استعمال الة التاديب بصوره معقولة اي معلومة وهي استعمال
الالة المذكورة وبمعنى مقصود وهو الايلام فانه مقصود من معنى المنصوص لغه فصار
الضرب حراما في حق الوالدين بمعنى المنصوص لا بصورته حتى لا يحرم على قوم لا
يعقلون معناه او كان عندهم هذا النوع كرامة كذا في التقويم وكذا لو لم يكن
الايلام مقصودا من الضرب لا يكون ذلك ضربا عرفا بل لعابا بدليل ان من حلف
لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام المعنى المقصود من الضرب وهو
الايلام وفي قوله ما ظهر من معنى الكلام اشارة الى ان ثبوت الدلاله ينبغي ان يكون

اقنا ج

فانه حينئذ لا يكون دلالة بل اشارة النص والقياس في الخفا كما وجه للخفا ولا على الظهور
عند الكرامة بالسقيين التصويت وهو معقوله بصورة الفعل اسم والتافيف واقياسا او اشارة
والضجر ومعنى مقصود وهو الاذى وان ذلك ثابت بمعنى النظم لغة لا استنباطا فان كل من يعرف
العربية يعرف ذلك المعنى من النظم من غير توقف الى الاجتهاد ثم الثابت بهذا القسم وهو
دلالة النص مثل الثابت باشارة النص وعبارته من حيث ان ذلك حكم قطعي بلا شبهة وليس
كالثابت بالقياس ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص ولم يجز
اثباتها بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالراي لا باللغة وذلك لا يخلو عن شبهة والعقوبات
تندري بالشبهات فكيف تثبت مع الشبهات ولكن الثابت بالقياس ثابتا بمعنى
مستنبط بالراي من حيث يظهر القايس لا من حيث لغة العرب اختص الفقها بالقياس واستوى
اهل اللغة في دلالات الكلام واذا صح اثبات العقوبات بدلالة النصوص دون القياس
كان ذلك دليلا واضحا وشاهدا عدلا على ان دلالة النص غير القياس الا ان ما سبق من دلالة
النص عند التعارض دون اشارة النص لان الاشارة ثبتت بالنظم والمعنى اللغوي والدلالة
ثبت بالمعنى اللغوي دون النظم فما هو ثابت في الدلالة هو ثابت في الاشارة مع زيادة النظم
كانت الاشارة سالمة بذلك الوصف عن معارضة الدلالة فترجحت الاشارة على الدلالة لذلك
وصورة معارضة اشارة النص مع دلالة النص مثل ما قال الشافعي رحمه الله في من وجبت
عليه صدقة الفطران هذه من الواجبات المالية على من تقدر على ادائها فلا يشترط فيها الغنى
كما لا يشترط فيمن وجبت عليه الكفارة بالاجماع في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين وهذا الحاق بطريق دلالة النص لوجود المساواة بينهما ولوجود الولاية
ايضا لان صدقة الفطر من قبيل القدرة الممكنة والكفارة من قبيل القدرة الميسرة على ما
سيجي فلما لم يشترط الغنى في الكفارة مع انها من قبيل القدرة الميسرة فلان لا يشترط في صدقة
الفطر وهي من قبيل القدرة الممكنة اولى فعلم بهذا ان دلالة نص قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين دلت على عدم اشتراط النصاب في صدقة الفطر لكنا نقول بعبارة
قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسالة في مثل هذا اليوم ثبت وجوب ادا صدقة الفطر
في يوم العيد الى الفقير لان السوق لذلك وللثابت باشارته احكام منها انها لا تجب الا على الغني
لان الاغنا انما يتحقق منه والغنى الشرعي مقدر بملك النصاب والحكم الثابت بالاشارة اولى من
الحكم الثابت بالدلالة لما مر فان قيل المعارضة تقتضي المساوات والكتاب اقوى من الخبر فكيف
تثبت المعارضة بين اشارة الخبر ودلالة الكتاب قلنا ثبت دلالة الكتاب قلنا ثبت دلالة

الكتاب

الكتاب ههنا من عام خص منه البعض والعام الذي خص منه البعض ادنى من خبر الواحد
حتى صح تخصيصه بالقياس وانما قلنا ذلك لان اول الاية قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
الاية فكان هذا خطابا بالجميع ثم خص منه البعض والذي لا يملك شيا والكافر والصبي والمجنون
فصح حينئذ وجد مساواة مثل هذا الكتاب بالخبر فصح ان يقال وقعت المعارضة بين
دلالة الكتاب واشارة الخبر مثال ما ثبت بدلالة النص هو انا اوجبنا الكفارة على من
افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيان ذلك ان سوال الاعرابي
وهو قوله واقعت امراتي في شهر رمضان وقع عن جناية بقوله هلكت واهلكت
والمواقعة ليست بجناية بعينها اذ هي فعل حاصل في محل مملوك له فلا يكون جناية لعينه ولهذا
لو كان ناسيا لصومه لم يكن منه جناية اصلا لكن معنى هذا الاسم وهو المواقعة لغة من هذا
السايل وهو الاعرابي هو الفطر الذي هو جناية في الشرع بدليل نصبه على نهار
رمضان فكانت المواقعة جناية بوصفها وهو الجناية على الصوم بتفويت ركنه وهو الكف
234 عن اقتضا شهوة البطن والفرج وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم
الجناية اذ الجواب يبنى على السوال فكان الجواب بناء على معنى الجناية في اسم المواقعة والمواقعة
ليست بجناية بعينها كما مر وانما هي آلة للجناية فاثبتنا حكم الجناية بذلك المعنى بعينه في الاكل
والشرب وهو الجناية على الصوم بتفويت ركنه لان الاكل والشرب فوق الجماع في
الجناية اذ الصبر عما ذكر من الاكل والشرب اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى
في الجناية فكان ادعى الى المنع واشرع للزاجر واطلب للثواب واجلب للنفع كما قال صلى الله وسع الزاجر
عليه وسلم انما اجرك على قدر تعبك او لان النهي منه ابلغ والكمل لدعوة الطبع اليه اشد
ما يكون اذ الصوم هو قهر النفس عن مقتضياتها وفي الاقدام على هذا المنع البليغ تكون
الجناية اقوى فيتعدى في مثله الحكم بالدلالة فتجب الكفارة فان قيل سوال الاعرابي
وقع عن الهلاك والاهلاك فكيف يثبت الحكم بالدلالة في الاكل والشرب وفيهما الهلاك
لا الاهلاك ويحتمل ان يكون هذا الحكم مرتبا على المجموع قلنا الحكم مرتب على الهلاك لا غير
وعلى هذا لو جامع امراته وهي مسافرة غير صايمة او ناسية او نايمة تجب عليه الكفارة اجماعا
وان لم يكن فيه معنى الاهلاك فعلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة مرتب على الهلاك
لا غير وهذا الذي مر بيانه في صورة الضرب هو على نحو ما قلنا قبل هذا في الشتم مع
التافيف فان قوله تعالى فلا تقل لهما اف دال بعبارته على حرمة التافيف والتافيف

صورة معلومة ومعنى تثبت الحرمة لاجله وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من لفظ من لفظ التافيف او كان من قوم هذا لغتهما اكرام لم تثبت الحرمة في حقه ثم باعتبار ذلك المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في ساير الانواع التي فيها هذا المعنى دلالة النص لانه من حيث ان الحكم ثابت بمعنى النص لا بظاهر النص لم نسمه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث انه ثابت بالمعنى المعلوم من النص لغة لا راياً سميناه دلالة النص ولم نسمه قياساً للامر تقريره وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الدلالة ما تدخل في جواب الماهية والقياس ما يقال في الكمية وذلك انا اذا قلنا الضرب هو استعمال آلة التاديب في محل صالح للايلام كان هذا المستنبط لا يدخل في جواب الماهية لانه لا يدل على المعنى المعقول لغة فلم يدخل في نفس الماهية وانما يذكر في جواب لم وذلك انه اذا سيل المستنبط لم حرم الفضل على الكيل بعد المجانسة فنقول لان حكم النص وجوب المماثلة ولا تجب المماثلة فيما يتصور فيه المماثلة وعلة المماثلة الكيل المستوي للصورة والجنس المستوي للمعنى وعند وجود الفضل على الكيل فاتت المماثلة والكيل والجنس موجودان في الجص والنورة فتجب فيها المماثلة قالـــــ رحمه الله ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب الى قوله فصح استدلالـــــ اقولـــــ وما ثبت به حكم بدلالة النص هو ان النص الوارد في عذر الناسي وهو قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل في شهر رمضان ناسيا ان الله تعالى اطعمك وسقاك فتم على صومك ورد في الاكل والشرب وثبت حكمه في الوطي ناسيا بدلالة النص لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة ومعناه ان الناسي مدفوع اليه اي ملجا اليه ومحمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان النسيان سماويا محضا فاضيف ذلك الى من له الحق فصار عفوا فعلمنا بهذا المعنى الذي ذكرناه في نظيره وهو الجماع ناسيا لانه مثل الاكل ناسيا في ما مر من المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص وقوله هذا معنى النسيان لغة الى آخره كانه دفع لتوهم من توهم ان قوله لان النسيان فعل معلوم بصورته الى آخره انما هو بحسب الشرع او تكرير للمعنى الاول على وجه التوكيد فان قيل الجماع ليس نظير الاكل والشرب من كل وجه اذ هما يستويان لان النسيان غالب في الاكل والشرب اذ الصوم يحوج الصايم اليهما فان وقت اداء الصوم وقت لهما ولا دعوة للصوم الى الجماع لان وقت اداء الصوم ليس بوقت للجماع بل الصوم يضعف الصايم عن المواقعة ولا يزيد في شهوتها كما يزيد في شهوة الاكل فصار الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الاكل من الناسي في الصلوة حيث لم يجعل عذرا النذرته قلنا الاكل والشرب

مزية في اسباب دعوة الصوم اليهما لازدعاء الطبع الى اقتضاء شهوة البطن عادة وهو النهار واقتضاء شهوة الفرج غالبا وعادة يكون في الليالي وفي كل واحد من الاكل والشرب قصور في حاله لانه لا يغلب البشر على وجه لا يصبر عنه واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة اليها لما ذكرنا ان الصوم يضعف الصايم ولكنها كاملة في حالها لان شهوة الجماع تغلب البشر على وجه لا يمكنه ان يمتنع منها ويذهب كل شيء من قلبه سوا انتصار الجماع والاكل والشرب سوا اذ الزيادة تقابل القصور فتحقق المساواة نعم الاستدلال بدلالة النص المذكور قالـــــ رحمه الله ومن ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف الى قوله خصوصا في العقوبات اقولـــــ وما ثبت به حكم بدلالة النص قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وفيه معنيان احدهما لا قصاص يستوفى بشيء من آلات القتل الا بالسيف والثاني لا قصاص يجب بسبب من الاسباب الا بالسيف اي بالضرب بالسيف اذ له طرفان طرف الوجوب وطرف الاستيفا فان اريد به نفي الوجوب كان حجة لنا ايضا على الشافعي رحمه الله وعليها لانه لما لم يستوف الا بالسيف لا تجب القصاص الا به لان المماثلة شرط في ضمان العدوان ما امكن والقتل بالسيف لا يماثل القتل بساير الالات لان القتل يحصل بالسيف صورة ومعنى وبساير الالات معنى اذا لم يكن جارحا وهذا الحكم مرتب على القتل المطلق وهو القتل من كل (٢٣٥)
وجه كذا في مبسوط المصنف رحمه الله وذكر ههنا اراد به اي بالسيف الضرب بالسيف وهو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف صورة ومعنى مقصود وهو الجناية بسبب الجرح وما يشبهه من نقض البنية ظاهرا وباطنا والحكم وهو القصاص جزاء ينبي عن المماثلة في الجناية بواسطة معناه لغة فكان الحكم المذكور ثابتا بذلك المعنى الذي هو الجناية بالجرح وما يشبهه لا بالصورة بدليل وجوب القصاص بالقتل بالحجر والسنان والرمح والنشابة وغير ذلك فلو كانت الصورة معتبرة لما وجب القصاص بغيرها فعلم ان المعتبر في السببية هو المعنى واذا صار المعنى علة الحكم في المنصوص عليه والمعنى موجود فيه بكماله لكان تناقضا ولهذا لا يحتمل دلالة النص لان معنى النص اذا وجد علة لا يتصور ان لا يكون علة واذا كان كذلك ثبت الحكم وهو القصاص في صورة القتل بالرمح والنشابة ونحو ذلك بدلالة النص لان المعتبر هو المعنى والسيف الة يحصل به القتل فاذا حصل القتل بالة اخرى تعلق حكم القصاص به فان قيل لو كان الرمح ونحوه مثلا للسيف في القتل حتى وجب القصاص بذلك بدلالة النص لجاز استيفا القصاص به ايضا كما يجوز بالسيف فكيف

اعتبرت المثليه بينهما في سبب القصاص لا في استيفايه قلنا انما افترقا بسبب وجود
في الالحاق — زياده التعذيب في القتل بالرمح على المقتول بالنسبه الى القتل بالسيف وذلك يصلح في الحاق
بالسيف بالسبب دون حكمه وهو الاستيفا لان في السبب لزوم تعديه الحكم من الادنى
الى الاعلى وذلك جائز في الحكم الثابت بدلاله النص كالضرب مع التافيف واما في الاستيفا فلا
يجوز لانه ليس لولي القصاص ان يستوفي زياده على حقه لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم واما اذا كان القتل الاول بالرمح فاستيفا القصاص بالسيف كان اسقاطا للزياده من
حقه وللولي اسقاطها لا استيفاوها فلذلك افترقا وقد اختلف المعنى الذي يثبت به الحكم
في غير المنصوص فقال ابو حنيفه رحمه الله هو الجرح الناقض لبنيه المقتول على وجه يظهر به
اثره في ظاهر البنية وباطنها فلا يثبت الحكم فيما لا بالته وهو الضرب بالحجر والعصا وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو ما لا تطيق البنية لاحتماله ودفع اثره فتهلك هي جرحا كان او لم يكن
لان الاحكام في حقنا انما تجري على ما ظهر بيننا لا على ما بطن وغاب عنا والظاهر انه مات بعد الاثر
فيترتب عليه الاحكام الظاهرة ولذلك قالا تجب القصاص في القتل بالمثقل لانا نعلم ان القصاص
ما المثقل — وجب للعقوبة والزجر عن انتهاك حرمة القصاص النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمة
النفس بالذي لا تطيق النفس حمله ولا تبقى معه وهذا المعنى في القتل بالمثقل اظهر فان القا
حجر الرحى والاسطوانه على انسان لا تحتملها البنيه بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمل البنيه بواسطه
السرايه ولان الجرح على البدن لا عبرة به لان حرجه تمزيق للجلد فانه وسيله الى ازاله الحيوة فلا
يدخل في الامر المقصود لما عرف ان الوسايل لا تزاحم الاصول واذا كان كذلك فما يكون بغير
اكمل — وسيلة وهو القتل بالمثقل كان اكمل لانه يكون اشد في كونه قتلا اذ زهوق الروح في
القتل بالسيف اسرع وجودا من القتل بالمثقل لكونه ابطا وجودا ولان القتل بالمثقل قتل
بغير واسطة والقتل بالجرح بواسطه السرايه كامر وما كان علة بدون الواسطة كان اكمل
فجنيد كان ثبوت حكم القصاص في القتل بالمثقل بدلاله النص كما في الضرب مع التافيف والجواب
عما قالا هو ان معنى الجناية ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل [illegible] هو الكمال والنقصان
بسبب العوارض فلا يجعل الناقص اصلا لما في النقصان من شبهة العدم بل الكامل يجعل اصلا
ثم تعدي حكمه الى الناقص ان كان الناقص من جنس ما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة فانهما ثبتتا
في القتل الكامل خطا ثم تعدى حكمها الى القتل الناقص وهو شبه العمد الا ترى ان حرمه المصاهره
تثبت بالكامل وهو الجزئية والبعضية ثم تعدي حكمها الى الناقص وهو التقبيل والمس بشهوة ونحو
ذلك والا ترى ان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار او باع بيعا فاسدا حنث وان كان الاصل

في البيع

في البيع هو الثابت الصحيح الا ترى انه لا يثبت الملك للمشتري بمجرد البيع بل بسقوط الخيار في شرط
الخيار ووجود التسليم في البيع الفاسد فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يندرا بالشبهات وهو باب
العقوبات فلا يصح وما نحن فيه ما ينقض البنيه ظاهرا او باطنا هو الكامل في النقض استدلالا لا على
مقابلته من كمال وجود استيفا القصاص انما يستوفي ما ينقض البنيه ظاهرا او باطنا فيجب ان يكون كان
سببه ايضا شيا هو ناقض للبنية ظاهرا او باطنا ليتحقق التقابل سوا بسوا والقصاص تقابل بذلك
لقوله تعالى ان النفس بالنفس او ان ما ينقض البنيه ظاهرا او باطنا هو الكامل في النقض على مقابلة
كمال الوجود بظاهره وباطنه بسبب اعدال البنيه ظاهرا او باطنا وهذا لان الجناية في الموضعين
اكثر جناية من الجناية في موضع واحد فكان الفوات بافساد البنية ظاهرا او باطنا وهذا لان الجناية
في الموضعين اكثر جناية من الجناية في موضع واحد فكان الكمال في نقض البنيه ما يكون عاملا في الظاهر
والباطن جميعا ويدل على ذلك حكم حل الذكوه فانه يختص بما ينقض البنيه ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه
مجرد عدم احتمال البنيه اياه وما قالاه من ان البدن وسيله فوهم وكلام لا معنى له لانا لا نعني
بهذا اي بفعل القتل او الجرح الجنايه على الجسم فقط ولا على الروح فحسب وانما نعني به الجنايه على
النفس التي هي معنى الانسان من حيث الخلقة والقصاص متقابل بما ذكرناه من النفس بدليل قوله تعالى
٢٣٦ النفس بالنفس اما الجسم ففرع بمعنى ان مجرد الجسم بدون الطبايع بمنزله الفرع لا بمعنى ان البدن
غير داخل في معنى الانسان واما الروح فلا تقبل الجناية لانها غير محسوسة وليس مكانها بمعين
حتى يتصور القصد اليه بالجنايه فكان محل الجناية هو النفس ومعنى من حيث الخلقة بدنه وطبيعه
اذ الانسان انسان بصورته ومعناه عند اهل الاسلام واراد بالطبايع الطبايع الاربع التي
هي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه واذا كان كذلك فلا يتكامل الجنايه على الانسان
الا بجرح يريق دما بنقض الظاهر ويقع على معنى الانسان فكان موجبا للقصاص وانما ذكر القصد
لان القصاص لا يجب بدون القصد الى اهلاكه وان اراق دمه حتى هلك وانما شرطنا هذا المجموع
وهو اراقه الدم بالجرح على وجه [illegible] الى الهلاك والقصد به ليكون هذا القتل مثلا للقتل الذي
يستوفي به القصاص فان هذا [illegible] شرط فيه بالاتفاق فيجب ان يكون في القتل الذي هو سببه
ايضا شرطا حتى يحصل التماثل بينهما لما ان النص ورد به قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم فصار اعتبار هذا وهو الكامل في نقض البدن ظاهرا وباطنا اولى من الناقص
وهو القتل بدون نقض الظاهر فلا يتعدي الحكم اليه لان هذه عقوبه والعقوبات تندري
بالشبهات واذا كان كذلك تجب القصاص بالخنجر والرمح للاشتراك في المعنى الموجب ولا
يجب بالقتل بالحجر الكبير لان المعقول من النص لم يتعد اليه ولو اثبت لا يثبت قياسا وانه ليس

محل القياس قال رحمه الله ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اوجبا حد الزنا باللواطة
بدلالة النص الى قوله مع كمال الحرمة اقول وما ثبت به حكم بدلالة النص هو ان ابا يوسف
ومحمدا رحمهما الله اوجبا حد الزنى باللواطه على الفاعل والمفعول بدلالة نص الزنى لان الزنى اسم لفعل
معلوم ومعناه قضا شهوة الفرج بسبب سفح الماء اي اراقته وصبه في محل محرم مشتهى خال عن احد
الملكين وشبهتهما وقد وجد هذا المعنى بعينه في اللواطه وزياده اما الاشتها فالمحلان فيه سوا
وذلك بمعنى الحراره واللين الا ترى ان الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما بل يرجحون ذلك على
الزنى في الشهوه كما اخبر الله تعالى عن قول قوم لوط عليه السلام بقوله قالوا لقد علمت ما لنا في
بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وبقوله على الزنى في الشهوة كما اخبر الله تعالى عن قول مثله اشار
الى ما ذكرنا وبه وقع الاحتراز عن وطي البهيمه واما الزياده فلان فعل اللواطه في الحرمه فوق
الفعل الذي يكون في القبل وهو الزنى لان حرمه اللواطه لا تنكشف بكاشف ما ابدا فكان اكد وابلغ
وحرمه الزنى تنكشف بكاشف كالنكاح وملك اليمين وفعل اللواطه في سفح الما فوق الزنى فيه
لانه تضييع الما على وجه لا يتخلق منه الولد البته واما سفح الما في الزنى فيتصور منه الولد وهذا الذي
ذكرناه هو معنى الزنى لغه فيتعدى الحكم منه الى اللواطه بدلاله النص والجواب لابي
حنيفه رحمه الله عن هذا الذي مر ذكره ان الكامل اصل في كل باب لما في النقصان من شبهه العدم
خصوصا في الحدود فانها تندري بالشبهات فلا يتناوله اللفظ باطلاقه والكامل في سفح الما
وهو ما يهلك البشر حكما وهو الزنى لا اللواطه اذ ولد الزاني هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه
لانه لا يعرف له والد يقومه وينفق عليه وفي النسا عجز عن الاكتساب والانفاق فكان الزنى
بمعنى القتل من هذا الوجه ولهذا قرن الله تعالى الزنى بقتل النفس في قوله تعالى ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا اذا اكره الرجل على الزنى بالقتل لا يرخص له ذلك
وان اقدم عليه يأثم بخلاف ما اذا اكرهت المراه على الزنى بالقتل فانه يرخص ذلك لها وان كان
الامتناع افضل لان نسب الولد ثابت منها فلم يكن في زناها معنى القتل واما اللواطه ففيها تضييع
الما في محل غير منبت فكان سفح الما فيها قاصرا ولهذا يحل الامتناع عن سفح الما في قبل المراه
برضاها ان كانت حرة وبغير رضاها ان كانت امة غير منكوحه وفي الامه المنكوحه برضاها او
برضا مولاها على حسب الاخ... فيكون سفح الما في اللواطه قاصرا ولان فعل اللواطه لا
يفسد الفراش اذ لا يتصور ان يكون المفعول فراشا والزنى يفسد الفراش فكانت
اللواطه قاصره عن معنى الزنى وكذلك الزنى كامل حاله لانه غالب وجوده بسبب الشهوه
الداعيه من طرف الفاعل والمفعول فاما فعل اللواطه فقاصر حاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل

لا غير

لا غير فاما صاحب الفاعل وهو المفعول فليس في طبعه مانع عنه واذا كان كذلك فيفسد
الاستدلال بالكامل وهو الزنى على القاصر وهو اللواطه في حكم يدرا بالشبهات وهو الحد اذ الشرط
اثبات الحكم بدلالة النص ان يكون المحل الذي هو غير منصوص اكمل من المنصوص كما في الضرب بالنسبه
الى التافيف او كانا متماثلين من كل وجه كما في زنى ماعز رضي الله عنه وزنى غيره من المحصنين وههنا
المتنازع فيه ناقص والزنى كامل فلا يمكن القول بثبوت الحكم فيه بالاستدلال على حكم الحد في الزنى
واما قولهما اللواطه فوق الزنى في الحرمه فهو ترجيح بالحرمه وان ذلك باطل لان الحرمة المجرده
بدون المعاني التي ذكرناها وهي غلبة الوجود بالشهوه الداعية من الطرفين وكمال سفح الما
وغيرهما غير معتبرة في ايجاب الحد كحرمة البول والدم فان حرمتهما اكد واكمل من حرمه الخمر ولا
اثر لهما في وجوب الحد فان الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب البول والدم للتفاوت
بينهما في دعا الطبع واذا كان كذلك فبطل الترجيح بالحرمه وانما قلنا ان حرمه البول والدم
اكد لان البيع بكل منهما يقع باطلا وبالخمر يقع فاسدا ولانهما لا ينقلبان الى الحل بوجه والخمر
ينقلب الى الحل بالتخليل قال رحمه الله ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله قال وجبت الكفارة
بالنص في الخطا من القتل الى قوله والكذب غير مشروع اقول وما ثبت به حكم بدلاله
٢٣٧ النص ما قاله الشافعي رحمه الله وجبت الكفاره بالنص الوارد بايجاب الكفاره في قتل الخطا
مع ان الخاطي معذور فكان ذلك دلاله على وجوب الكفاره بالقتل العمد لعدم العذر فيه وانما قلنا
ان الخاطي معذور لانه عذر يسقط حقوق الله تعالى اي الحقوق المتعلقه باحكام الاخره بالاتفاق
قال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله قال الرواية محفوظه ان من قال في الدعا خطا اللهم
انت ربي وانت عبدي لا يواخذ في الدنيا ولا في الاخره وهذا دليل واضح على ان الخاطي معذور يسقط
حقوق الله تعالى ويعلم من ذلك ان وجوب الكفاره باعتبار اصل القتل دون صفة الخطاء
وذلك موجود في العمد مع زيادة فتجب الكفارة في العمد بدلاله النص وبهذا الطريق
اوجب الكفاره في يمين الغموس لان وجوب الكفاره بالنص في اليمين المعقوده اي
المنعقده على امر في المستقبل انما كان لصيرورتها كاذبه بالحنث وهذا المعنى موجود في الغموس
كاذبه من الاصل فيجب الكفاره فيها بالطريق الاولى فصارت الكفاره في اليمين المعقوده
دلاله على وجوب الكفارة في الغموس لقيام معنى النص فيه مع زيادة كما مر بيانه لكنا نقول
هذا الاستدلال غير مستقيم لان الواجب بالنص هو الكفاره وانها عاده فيها معنى العقوبة
لان الكفارة اما تحرير او صوم او اطعام وكل ذلك عاده بلا شك ولان الكفارة تجب مع الشبهات
وذلك دليل على ان الكفاره عاده واما معنى العقوبه فلانها وجبت جزا زاجرا بمعا...

بمقابلة جناية وبهذا لم تجب بالمباح المحض واذا كان كذلك فلا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة ليكون جهة العبادة مضافة الى جهة الاباحة لان سبب العبادة هو الشيء الذي لا حظر فيه وجهة العقوبة مضافة الى جهة الحظر لان المحظور المحض يصلح سببا للعقوبة كما في الحدود والقصاص وانما يفعل هكذا ليكون الاثر على وفاق المؤثر لان العبادة المحضة لا يصلح ان تكون اثر الجناية لان الجناية تستدعي كون الجزاء عقوبة والمباح المحض لا يصلح ان يكون سببا لوجوب الكفارة ولان المسبب يجب ان يكون على طبق السبب اعتبر هذا بالاحكام التي تثبت بالنص القطعي والخبر المشهور وخبر الواحد والقياس واذا كان كذلك فالعقوبات المحضة سببها المحظور المحض والعبادات المحضة سببها ما لا حظر فيه والمتردد بين الحظر والاباحة تستدعي سببا مترددا كما في قتل الخطا فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد او الى الكافر وانه مباح لكن ترك المبالغة في التثبت في الرمي محظور واذا عرف ذلك فالقتل العمد كبيرة كالزنى والسرقة فلم يصلح سببا لوجوب الكفارة لكونه محظورا محضا كما ان المباح المحض كقتل الحربي لا يصلح سببا لوجوب الكفارة مع رجحان معنى العبادة في الكفارة ولهذا يشترط فيها النية مع ان المباح يصلح سببا لوجوب العبادة كملك نصاب كامل فلان لا تكون الجناية المحضة سببا لوجوب الكفارة مع كون العبادة راجحة فيها اولى فعلم من ذلك ان الحظر المحض والمباح المحض لا يصلح سببا لوجوب الكفارة وانما السبب ما يكون دائرا بين الحظر وهو الحنث وبين الاباحة وهي اليمين فان قيل يشكل على هذا كفارة الظهار والفطر العمد فان كلا منهما محظور محض ليس فيهما شائبة الاباحة ومع ذلك وجبت فيهما الكفارة قلنا لا بل معنى الاباحة فيهما موجود اما في الظهار فان علماءنا رحمهم الله يوجبوا الكفارة بمجرد قوله لامرأته انت علي كظهر امي لان ذلك منكر من القول وزور وانه بانفراده ليس بسبب لها وانما سببها ما تردد بين الحظر والاباحة وذلك لان الظهار جناية من حيث كونه منكرا من القول وزورا فكان محظورا لكن الحنث انما يتحقق بالجماع الذي هو امساك بالمعروف وانه امر مباح فكان مباحا من هذا الوجه وذلك كاليمين مع الحنث فانها سبب للكفارة كما مر غير ان هناك ما هو المحظور متاخر عن الاباحة وفي الظهار على العكس واما في كفارة الفطر فان العمد للفطر وان كان محظورا محضا لكن اطلاق قوله تعالى وكلوا واشربوا ولا تسرفوا واطلاق اباحة الوقاع في اصله اورث شبهة الاباحة بالنظر الى اصل هذه الاشياء فان هذه الافعال في اصلها مباحة فكان فيها ايضا اجتماع الحظر والاباحة ولكن مع ذلك لما كانت جهة العمدية راجحة فيها كانت جهة العقوبة راجحة ايضا حتى سقطت بالشبهة وتداخلت الكفارات بخلاف سائر الكفارات على ما يجيء بيانها ان شاء الله تعالى في باب معرفة الاسباب والعلل

فان قيل يرد على ذلك الافطار بالخمر فانه يوجب الكفارة مع ان الافطار بالزنى والاتقاء بالخمر حرام محض وكذا الافطار بالزنى والافطار العمد فانهما يوجبان الكفارة مع ان الافطار بالزنى والافطار العمد حرام محض قلنا التخريج لتلك المسائل ولامثالها طريقان احدهما ما ذكره المصنف سقى الله ثراه في مختصره للتقويم وهو ان الفطر مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوكه وتصرف في فعله محظور من حيث هو جناية على العبادة وثانيهما ما ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وهو ان ماله من حيث ملكه مباح له وكذلك الكذب حرام محض ليس فيه شبهة الاباحة فلا يصلح سببا للكفارة فعلى هذا لا تكون اليمين الغموس سببا للكفارة لانها كذب فاما قتل الخطا فدائر بين الوصفين وهما الحظر والاباحة لما سبق تقريره وهكذا قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله اما الاباحة فلان الخطا على وجهين خطا في القصد فلا بد من الكسب والقصد فيباح له القصد وخطا في الفعل فلا بد له من الفعل فيباح له الفعل من الرمي ونحوه من الكسوب واما الحظر فلانه ترك التروي والتاني في ذلك حتى اخطا في القصد والفعل فدار بين الوصفين واليمين المعقودة عقد مشروع اما كونها عقدا فلانها ربط احد جزئي الكلام بجزئه الاخر لاثبات حكم مطلوب واما كونه مشروعا فلقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر ولانه تعظيم للمقسم به في الابتداء واما كون اليمين محظورة فلانها عند الحنث تنقلب كذبا والكذب غير مشروع فاجتمع فيها الوصفان قال رحمه الله ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم الى قوله استدلالا به اقول هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان القتل بالمثقل كالقتل بالحجر العظيم يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله كذا ذكره الطحاوي والجصاص ذكره ايضا في كتابه المسمى باحكام القرآن وان كان القتل بالمثقل محظورا محضا وتقرير الجواب انه لا يلزم ذلك على ما مر ذكره لان في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطا لان المثقل ليس بالة موضوعة للقتل والالة وضعت لتتميم القدرة الناقصة فكانت الالة داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل او في الالة فلا يجب القصاص لانه مما يسقط بالشبهات وتجب الكفارة لانها مما يحتاط في اثباتها لرجحان تثبت الكفارة بشبهة السبب وهو الخطا لان في الكفارة معنى العبادة وانها تثبت بالشبهة كما تثبت الكفارة بحقيقة الخطا ويصير الفعل حينئذ في معنى الدائر بين الحظر والاباحة وقد جعل محمد رحمه الله القتل بالحجر العظيم في المبسوط شبه العمد في ايجاب الدية على العاقلة فكان هذا منه نصا على وجوب الكفارة لان الكفارة والدية متلازمان اذ في كل موضع تجب فيه الدية على العاقلة تجب الكفارة على القاتل فايجاب احدهما يدل على ايجاب الاخرى او نقول شبه العمد ليس

تندرج تحت عموم قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآيه واذا قتل مسلم حربيا مستامنا
عمدا لم تلزمه الكفاره مع قيام شبهه حل قتله لكونه حربيا حتى لم يكن قتله موجبا للقصاص
وكان ينبغي ان تجب فيه الكفاره وان كان ذلك القتل محظورا كما في القتل بالحجر العظيم
فانه تحققت فيه الشبهه حتى وجبت الكفاره ولم يجب القصاص والحكم انه لا تجب الكفاره
لان الشبهه في محل فعل القتل وهو المستامن فان المستامن وان كان حرام التعرض
لكنه من اهل الحرب تقديرا حتى لا يستدام سكناه في دار الاسلام ولم يزل من اهل الحرب
ولا يؤخذ منه الجزية ويترك ان يرجع الى دار الحرب واهل الدار غير معصوم الدم والقصاص
مقابل به فلا يراق الدم المعصوم على التابيد بمقابلة غير المعصوم على التابيد اذ القصاص
ينبى عن المماثلة ولا مماثلة في هذا فاعتبرت تلك الشبهه في سقوط القود لان القود مقابل
بمحل المقتول من وجه ولهذا تاثير في وجوب القود والديه حتى لم يجب القود والديه ولم يخير
الولي بين الديه والقود والديه بدل المحل فلو لم يكن القود مقابلا بالمحل لما تاتى هو والديه
الا ترى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا يجب عليه جزا الجنايه على الاحرام وهي الكفاره وتجب
قيمة المقتول اذ لا منافاة بينهما لان احدهما وهي الكفاره جزا الفعل المحض وهو للجنايه على
الاحرام والاخرى وهي القيمه بدل المحل فلم يتنافيا واذا كان كذلك فلو لم يكن القصاص
مقابلا بالمحل من وجه لامكن وجوب القصاص مع وجوب الديه وانما قال مقابل بالمحل
من وجه لانه لم يقابله من كل الوجوه لان المقابلة من كل الوجوه هي ان يقام القاتل مقام المقتول
ليقوم بمصالحه وتربية اولاده كما يقوم بها المقتول لا ان يقتل القاتل بالمقتول ولما قتل به
دل ذلك على انه لم يقابله الا من حيث انه نافي الديه لئلا يجب عوضان بمقابله بعوض واحد
ولان القصاص يتعدد بتعدد الفاعل فان الف رجل اذا قتلوا رجلا عمدا يجب على كل منهم
القصاص ولو كان القصاص مقابلا بالمحل من كل وجه لوجب قصاص واحد كما اذا قتل
عشرة وهم حلال صيد الحرم يجب جزا الفعل الذي هو دائر بين الحظر والاباحه فلذلك لم
يصلح ان يكون هذا الفعل سببا للكفاره كقتل الاب ابنه بالسيف عمدا وانما قلنا ان
الكفاره جزا الفعل لانها واجبة لله تعالى زجرا على المباشرة فكانت هي جزا الفعل المحظور
ولا تجب بازا المحل لان الواجب بازا المحل انما يجب جبرا والله يتعالى عن النقصان والجبران
والى هذا اشار بقوله فاما الفعل اي قتل المستامن فعمد محض خالص لا تردد فيه اي ليس
بدائر بين الحظر والاباحة والكفاره جزا الفعل الدائر بين الحظر والاباحة المحض اي الخالي عن
مقابله المحل فلا يصلح الفعل المذكور سببا للكفاره واما في مسلة القتل بالحجر العظيم

فالشبهه في نفس الفعل باعتبار ان الاله ليست باله للقتل والفعل لا يتاتى بدون الاله
والاله داخله في فعل العباد لما عرف في الكلام وقد قيل الاله جعلت تتميما للقدره
الناقصه واذا دخلت الاله في فعل العباد فالقصور في الاله يورث الشبهه في فعلهم
ضرورة فعمت القود والكفاره اي فعمت الشبهه المذكورة القصاص بالاسقاط والكفاره
بالايجاب حتى لا يجب القصاص بالاسقاط والكفاره بالايجاب حتى لا يجب وتجب الكفاره
عملا بالشبهه فيهما ولكون الجابر لا يثبت الا بسبب دائر بين الحظر والاباحه قلنا ان سجود السهو
لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السجود دليلا على العمد من الجابر ما ثبت في السهو لما قلنا ان الكفاره
تجب في القتل الخطا دون العمد خلافا للشافعي رحمه الله فانه قال يجب سجود السهو على من زاد
او نقص في صلاته عمدا الا ان وجوب السجود عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته
وذلك موجود في العمد حيث قال توجب الكفاره فيه بدلالة النص كما سبق تقريره وما ثبت
حكمه بدلالة النص ما قلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالجماع بنص الاعرابي في معنى
الفطر منه معقول لغة وهو الجنايه على الصوم باختياره لا لانه اعرابي وهذه العله موجودة
في حق المراه بتمامها لانها جنت على صومها بالتمكين عن المواقعه معها باختيارها فوجبت الكفاره عليها
ايضا استدلالا بالنص لا بالقياس لان الاعرابي سال عن جنايته بقوله هلكت واهلكت
الى اخر ما مر بيانه قال [illegible] رحمه الله واما المقتضى فزيادة على النص الى قوله مما ورآه
المذكور اقول المقتضى زيادة على المنصوص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لا يثبت
الا عند وجود المقتضي والشرط ما يوجد الحكم عنده لا به فيكون المقتضى شرطا وما لم يعرف
المنصوص وهو المقتضي بالكسر عن المقتضى بالفتح في الصحه شرعا او عقلا لعدم صحة المشروط
بدون شرطه والمقتضى بمنزله الشرط والمقتضي بمنزله المشروط وجب تقديم المقتضى لتصحيح
المنصوص عليه وهو المقتضي فان النص قد اقتضاه اي اقتضى المقتضى وطلبه لافتقاره اليه
فصار المقتضى حكمه اي مع حكمه اذا الباقي يعني كقولك دخلت عليه بثياب السفر حكما للنص
اي للمنصوص وذكر في التقويم واصول شمس الايمه رحمه الله بلفظ مع وعلى هذا صار المقتضى
مع حكمه حكمين للنص اذا المقتضى حكم النص فحكم المقتضى يصير حكم النص ايضا لا محاله لكن
بواسطه المقتضى بمنزله شرى القريب فانه اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب
فصار الملك مع حكمه وهو العتق حكمين للشرا لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضى
مع حكمه الى المنصوص عليه وهو المقتضي صار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالمقتضي بعد الثابت
بالنص الا عند المعارضة بالنص فان عندها يقدم الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقتضا

لكون الاول اقوى اذ النص توجيه باعتبار المعنى لغةً والمقتضى ليس من موجبات
النص وانما يثبت شرعا او عقلا للحاجة الى التصحيح فترجحت الدلالة على الاقتضا لهذا
واختلف العلما رحمهم الله في هذا القسم فقال هو اي المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم
فكان مثل النص في اثبات صفة العموم وقلنا ان العموم من صفات اللفظ كما تقرر في موضعه
والمقتضى امر لا لفظ له لكنا انزلناه ملفوظا شرطا لغيره للحاجة يتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى
اثبات صفة العموم للمقتضى لان الكلام مفيد بدونها فبقي المقتضى على اصله وهو العدم فيما
وراء الصحة المذكورة وهو المنصوص وهو نظير تناول الميتة فانه لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها
وهي سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحل والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة فيه بخلاف
المنصوص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة الذكية يظهر في حكم الحل التناول الى الشبع وغيره مطلقا ويوضحه
ان المقتضى تبع للمقتضي لكونه بشرطه وشرط الشي تبع له ولهذا كان ثبوته بشرايط المنصوص
فلو جعل هو كالمنصوص مطلقا خرج من ان يكون تبعا والعموم حكم صفة النص خاصه فلا يجوز
اثباته في المقتضي ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله ان الكفار لا يخاطبون بالشرايع بشرط تقديم الايمان
اقتضا لان الايمان اصل الشرايع فلا يجوز ان يثبت تبعا قال رحمه الله ومثال
هذا الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم الى قوله ولهذا كان رجعيا اقول
مثال المقتضى من الشرعيات قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم ان هذا القول
يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له وقوله وشرطا له معطوف على مقتضى العتق من حيث
المعنى ان يتضمن البيع اقتضا للعتق وشرطا له على انه مفعول له وانما قلنا ان ذلك القول
يتضمن البيع اقتضا لان الامر امر غيره باعتاق عبده عن الامر ولا صحة للاعتاق عن الامر
بدون ثبوت الملك له في العبد لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم فيكون
الامر بالاعتاق عنه يراد البيع الذي هو سبب ثبوت الملك تصحيحا للكلام فكانه قال بع
عبدك هذا مني بالف درهم وكن وكيلا عني باعتاقه فكان امرا بالبيع منه والاعتاق جميعا
واذا ثبت البيع بطريق الاقتضا والشرط ثبت هو بشروط العتق لا بشروط البيع حتى يسقط
اعتبار القبول لان ثبوت البيع تابع للاعتاق الثابت بطريق الاقتضا والاعتاق لا يتوقف للاعتاق
صحته على القبول فاتصف تابعه بصفته وذلك لان البيع ثبت في ضمن الامر بالاعتاق وما
ثبت في ضمن الشي لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم ذلك الشي الا ترى ان محل الاقامة
شرط لصحة الاقامة قصدا حتى لا تصح في المفازة ولو ثبت الاقامة ضمنا يشترط محل الاقامة في
المتضمن كالجندي يصير مقيما في المفازة بدخول الامام في المصر فاعتبر في البيع شرط الاصل

فكذلك

فكذلك ها هنا يثبت البيع بشرط العتق لكونه تابعا للعتق ولهذا لو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق
كالصبي لا يثبت البيع بدلالة الكلام وان صرح المامور بالبيع فقال بعته منك بالف درهم واعتقته
عنك لم يجز عن الامر لانه لم يقع جوابا للكلام بل كان ابتدا فوقع العتق عن نفسه لان الامر ما امره
ببيع مقصود وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يات بالذي امره فوقع
عنه لا عن الامر وكذا من قال لامراته حجي ونوى الطلاق لا تطلق وان اقتضى الحج ذهابا ضرورة
ان الحج لا يتصور الا بذهاب فيثبت ذهاب لتصحيح الحج لا ذهاب مطلق وذهاب الحج لا يحتمل معنى
الطلاق فثبت بما ذكرناه ان ثبوت البيع بطريق التبعية لا بمنزلة المنصوص المذكور ولو جعل بمنزله
المذكور كما قال الشافعي رحمه الله ليثبت المقتضي بشروط نفسه فلا يسقط القبول حينيذ ولا
يشترط اهلية الاعتاق في الامر بل اهلية البيع تكفيه لانه خرج من ان يكون تبعا ولهذا قال
ابو يوسف رحمه الله ان القايل لو قال اعتق عبدك عني بغير شي فاعتقه انه يصح ذلك عن الامر
ويثبت ملك العبد بطريق الهبه من غير قبض لان ملك العبد ثابت بمقتضى العتق فيثبت هو بشروط
العتق لا بشروط الهبة التي هي المقتضي ويسقط اعتبار شرط الملك بالهبه مقصودا وهو القبض
فيستغنى الملك بالهبه عن التسليم اي عن القبض لان التسليم سبب القبض فاطلق السبب
واراد به المسبب مجازا كما استغنى البيع عن القبول والقبول هو الركن في البيع والقبض (٢٤٠)
شرط في الهبة ولما ثبت الاستغنا عن الشرط بالطريق الاولى لان الركن فوق الشرط لانه يتوقف
وجود الشي عليه والشرط يتوقف عليه جواز الشي فالركن مدخل في الماهية ولا مدخل فيها للشرط
وهذا كما لو قال اعتق عبدك هذا بالف درهم ورطل من خمر فاعتقه ان الاعتاق يصح ويعتق
عن الامر وان لم يوجد التسليم اي القبض لان ملك العبد انما يثبت بطريق الهبه تصحيحا للاعتاق
فيثبت الملك بشرط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض والبيع الفاسد مثل
الهبة في حق اشتراط القبض لثبوت الملك وكان ينبغي ان لا يسقط القبض فيما ذكرنا من
المسله لانه بيع فاسد لان بعض الثمن خمر والقبض شرط لثبوت الملك في البيع الفاسد لكنه لما كان البيع
ثابتا اقتضا للاعتاق سقط اعتبار القبض فيه كما سقط في الهبه وقال ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله
يقع العتق اي في قوله اعتق عبدك عني بغير شي عن المامور لان القبض والتسليم حكم العقد لم
يوجد لان رقبة العبد محل العتق تتلف عن ملك المولى في يد نفسه اذ الاعتاق اما ازاله للملك
كما ذهب اليه ابو حنيفه رحمه الله واما اسقاط للقوة الشرعيه التي هي الولايه واهلية الشهادة
كما ذهب اليه صاحباه وايا ما كان كان العبد تالفا بسبب الاعتاق وهذا التلف على ملك المولى لان العبد
مملوك المولى وملك المولى صفته لا صفة العبد فكان التلف على ملك المولى لان العبد مملوك ضرورة

لكن التلف يقع في يد العبد ثم لد التالف وهو رقبة العبد غير مقبوض للطالب وهو للامر
ولا للعبد لانه يتلف هو على ملك المولى ولا هو محتمل للقبض لانه تالف والقبض في التالف غير متصور لان القبض
احراز واستيلا والتاني بالاعتاق متلاشي ويضمحل فكيف يتصور في مثله الاحراز واعتبر هذا
بالاوصاف والاعراض فانها وجود بين عدمين فلا تقبل الاحراز والتصرف فيها واذا لم يكن بدل العبد
التالف مقبوضا للعبد ولا للامر لم يمكن القول بجعل القبض ثابتا له بطريق النيابة عن الامر
بخلاف ما اذا قال رجل لاخر اطعم عن كفارة ظهاري ستين مسكينا فاطعم المامور جاز عن الامر بالاطعام
اما ها هنا فبخلافه لان ملك العبد تالف فلا يبقى شي ليكون العبد قابضا ذلك نيابة عن مولاه ولكن العبد
ينتفع بهذا الاعتاق من هذا الوجه يندرج فيه ادنى القبض يكفي في البيع الفاسد ولا يكفي في الهبة
كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة وبهذا يتضح الفرق بين المتنازع وبين المستشهد به وهو قوله
اعتق عبدك عني بالف درهم ورطل من خمر وقوله في يد نفسه يحتمل ان يكون الضمير فيه راجعا الى
المولى لان العبد في يد المولى شرعا وان يكون راجعا الى العبد لانه مال وهو في يد نفسه حسا
وله يد شرعا ولهذا يصح اشتراط العمل لعبد رب المال في المضاربة ويستحق قسطا من الربح ولو لم
يكن للعبد يد لكان هذا اشتراط العمل لرب المال وانه لا يجوز الا ترى ان العبد اذا اودع شيا
ليس للمولى ان يسترد ما اودعه من المودع وقول ابي يوسف رحمه الله ان القبض يسقط بطريق
الاقتضا باطل لان ثبوت المقتضى بطريق اسقاط القبض امرا غير مشروع وانما يسقط بذلك
الطريق ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال فلم ينتصب دليل
على سقوطه ودليل السقوط وهو كونه ثابتا في ضمن الاعتاق نعمل في محل السقوط وهو ما يحتمله
والاقتضا امر شرعي فيجب ان يكون جائز السقوط شرعا في الجملة ليقال بالسقوط اقتضا
والقبض لا يحتمل السقوط اصلا بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط الا ترى ان الكل
اي الايجاب والقبول يحتمل السقوط فينعقد البيع بالتعاطي من غير ايجاب وقبول فالشطر
وهو القبول اولى باحتمال السقوط وكذا من قال لاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه
فقطعه ولم يتكلم بشي صح البيع بينهما على وجه التمام وان لم يوجد القبول ذكره وكذلك البيع
الفاسد وهو القبض فصح اسقاط القبض فيه اقتضا كما في البيع الصحيح ومثال المقتضى
بطريق اخر ما اذا قال الرجل لامراته بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق وقع الطلاق
لمقتضى الامر بالاعتداد اذ الاعتداد لا يتحقق الا بعد الطلاق فكانه قال طلقتك
فاعتدي ولهذا لم يصح نية الثلث لكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضا ضرورة تصحيح
الكلام ولا ضرورة فيما ورا الواحد فبقي ذلك على العدم فلم يصح نية الثلاث لان النية

لاتحقق

لا يتحقق في المعدوم الا ترى ان الطلاق لا يقع بالنية من غير لفظ وكذا العتاق ولهذا كان
الواقع بقوله اعتدي رجعيا وكذا يقع به الطلاق على المعتدة عن طلاق بائن ولو كان وقوع الطلاق
به بائنا لما وقع به الطلاق لما ان البائن لا يلحق البائن وهذا كله دليل على ان وقوع الطلاق بقوله اعتدي
بطريق الاقتضا لما وقع الطلاق به فيما اذا قال لمعتدته اعتدي لان للمقتضي ههنا وهو قوله اعتدي
صحة بدون المقتضي وهو طلقتك لان ثبوت المقتضي لضرورة تصحيح المقتضي المذكور قبله قلنا
انما وقع الطلاق بقوله اعتدي لان موجب الامر وجوب الاعتداد الذي وقع وجوبه مضافا
الى الامر بالاعتداد وليس ذلك الا ان وقع الطلاق الثاني يطلق الامر بالاعتداد والا
لكان الاعتداد عليها واجبا قبل هذا الامر بطلاقه قبله فلا بد لقوله اعتدي من فايدة
جديدة وهي وقوع الطلاق به اقتضا قال رحمه الله ومثال خلاف الشافعي
رحمه الله الى قوله او ان اغتسلت غسلا اقول مثال ما مر ذكره من الخلاف بيننا
وبين الشافعي رحمه الله في عموم المقتضي ما اذا قال الرجل ان اكلت فعبدي حر وان شربت
٢٤١ فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام وشرابا دون شراب لم يصدق عندنا لانه لا عموم
للمقتضي عندنا ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو ويصدق لان الاكل يقتضي ماكولا والشرب
يقتضي مشروبا فكانه قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا وللمقتضي عنده عموم
نعمل فيه نية التخصيص وعلى هذا اذا قال ان لبست او ركبت ولا يقال انه يحنث بشرب
اي شراب كان ويلبس اي ثوب كان ولا معنى للعموم سوى هذا الا انا نقول لا يكتفى
لصحة العموم بمثل هذا لان مثل ذلك يوجد في قوله تعالى فتحرير رقبة فانه لو حرر اية
رقبة كانت لخرج عن عهدة الكفارة واتفق اصحابنا رحمهم الله انه خاص لا عام وكذا قوله
جاني رجل يتناول جميع رجال العالم على سبيل البدل ولم يقل احد انه عام اذ النكرة
في موضع الاثبات تخص وكذا من قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون
مكان لم يصدق عندنا لما مر بخلاف ما لو قال ان شربت شرابا او لبست ثوبا
حيث تصح نية التخصيص لان المفعول مذكور وانه نكرة في موضع الشرط وموضع الشرط
كموضع النفي لان الشرط عبارة عن معدوم على خطر الوجود والحكم تعلق به فكان نفيا
فيقبل التخصيص فان قيل العموم الصادر من النكرة في موضع النفي ضروري
فينبغي ان لا يقبل التخصيص كالمقتضى قلنا نعم كذلك ولكن مع كون المذكور ضروريا فارق

غير المذكور بوصفين وهما اللفظ والشمول دفعة وعموم العام باعتبارهما
ثم انما فارق موضع الاثبات موضع النفي ومعنى الخصوص والعموم لما ان في موضع الاثبات
المقصود اثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر فالصيغة في الموضعين
تعمل فيما هو المقصود ثم من ضروره نفي رجل منكر نفي جنس الرجال فانه بعد روية
رجل واحد لو قال ما رايت رجلا كان كاذبا وليس من ضروره اثبات رجل واحد اثبات
رويه غيره والفقه فيه ان النفي للاعدام والاثبات للايجاد ويتصور من العبد اعدام
افعال شتى بالامتناع في ساعة واحدة ولا يتصور منه ايجاد افعال شتى في ساعة
واحده كذا في شرح التقويم ويمكن ان يقال ان العموم الحاصل من الكلام في موضع
النفي ضروري لغة لا شرعا بخلاف المقتضي فانه ضروري شرعا لا لغة فلا يرد
ما اورد ومن قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب من جنابة
او غيرها لم يصدق عندنا لما قلنا ان المقتضي لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه ولو قال
ان اغتسل الليله في هذه الدار فعبدي حر فلم يسم الفاعل حيث بني الفعل للمفعول
ونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا لم يصدق عندنا لان الفاعل غير ملفوظ
وانما ثبت بطريق الاقتضا ولا عموم لما ثبت كذلك فلا تصح نية التخصيص فيه بخلاف
قول الرجل ان اغتسل احد في هذه الدار الليله فانه يصح نية التخصيص فيه لان الفاعل
ملفوظ وبخلاف قوله ان اغتسلت غسلا ثم عنى به الاغتسال عن الجنابه فانه يصدق
لان الغسل اسم لفعل وضع له من جهة اسبابه وقد ذكره منكرا في موضع النفي
لما سبق ان موضع الشرط كموضع النفي فصحت نية التخصيص فيه فاذا نوى سببا دون
سبب صدق قال رحمه الله وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضي وبين
المحذوف الى قوله لا الى القله اقول قد يشكل على بعض السامعين الفرق بين المقتضي
والمحذوف لكون المقتضي يشاكل المحذوف من حيث ان كلا منهما من باب الاختصار
وتصحيح الكلام ولهذا الحق القاضي الامام ابو زيد الدبوسي والقاضي الامام ابو جعفر
محمد بن الحسين الارسانيدي ومن تابعهما رحمهم الله المحذوف بالمقتضي وسووا بينهما وهو
المعتبر وذهب المصنف واخوه صدر الاسلام البزدوي والامام شمس الايمة
السرخسي رحمهم الله الى الفرق بينهما وهو المعتبر اذ المحذوف غير المقتضي فان من عاده اهل
اللسان حذف بعض الكلام للاختصار عند قيام دليل على المحذوف وثبوت المحذوف
غير المقتضي فان من عاده من هذا الوجه انما يكون لغة وثبوت المقتضي انما يكون شرعا

لا لغة

لا لغة فصح الفرق بينهما واية الفصل وعلامته ان الذي اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضا
اي المقتضي بطريق ذكر المصدر وارادة اسم المفعول كنسج اليمن بمعنى منسوجه واذا كان
غير الملفوظ به محذوفا فقدر مذكورا انقطع الحكم عن المقتضي المذكور وذلك مثل قوله تعالى واسال
القريه فان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لعدم الشبهة اذ لا شبهة في ان السوال
عن الاهل لا عن القرية اذ السوال للتبيين فينصرف الى من يتحقق منه البيان وهو الاهل
لكون السوال مفيدا الا الى من لا يتحقق منه البيان وهو القريه واذا كان كذلك فيكون
فيما بقي من الكلام دليل على الاهل فصح الحذف لان الحذف انما يجوز في مثل هذا اي فيما اذ لم
يكن فيه شبهه لثبوت ذلك المحذوف اما اذا كان فيه شبهة فلا يصح الا ترى انه بعد
مهم ذكر الاهل انتقلت اضافة السوال عن القريه الى الاهل بدليل ان اعراب القرية
يتغير من النصب الى الجر اذا قيل واسال القريه والمقتضي لتحقيق المقتضي لا لنقله وابطاله لان
المقتضي انما ثبت لتصحيح المقتضي فكيف نبطل وينتقل عما اريد به لصحة المقتضي ولو انتقل
٢٤٢ لكان نقضا للاصول فان قيل في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم المخاطب مامور باعتاق
عبده وعند اثبات المقتضي انه لا يعتق عبد نفسه بل يعتق عبد الامر فقد غيرتم
الملفوظ وهو المقتضي ونقلتم الحكم عنه بواسطة الاقتضا قلنا ما غيرنا الملفوظ بل قررناه
فانه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدي عنك فيكون مؤتمرا للامر حتى لو
قال ملكت عبدي منك ثم اعتقت عنك لا يصح عن الامر بل كان مبتديا فوقع العتق
عن نفسه والحاصل ان الفرق بين المقتضي والمحذوف من ستة اوجه الاول ان المحذوف
ثابت لغة والمقتضي ثابت شرعا كما ذكره المصنف رحمه الله لانه ذكر احد الطرفين قصدا
حيث قال وهو ثابت لغة واشار بذلك الى ان المقتضي ليس بثابت لغة وانما ثبت
شرعا وكانه راعى صيغة الاكتفا الثاني ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم عن
المنصوص المقتضي والمقتضي اذا قدر مذكورا لا ينقطع عن المذكور واذا كان كذلك
كان المحذوف محولا والمقتضي محققا وكم من فرق بين المحول والمحقق الثالث ان المحذوف
له عموم بالاتفاق لثبوته لغة والمقتضي لا عموم له عندنا لانه ليس بثابت لغة الرابع انه
لم يشترط في المحذوف انحطاط رتبته عن رتبة المذكور الا ترى ان الاهل ليس بتبع للقرية
وشرط ذلك في المقتضي الخامس ان المقتضي تبع للمنصوص لانه اوجبه واقتضاه شرعا
لصحة نفسه فيكون مفعول فعل النص والمحذوف وما ثبت حكما للنص بل بانضمام المتكلم
واذا لم يثبت بالنص لا يكون تبعا له وهذا قريب من الوجه الرابع السادس

ان المنصوص المقتضي مع المقتضي مرادين للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم والمحذوف
هو مراد المتكلم دون المذكور الا ترى ان المراد من قوله تعالى واسئل القرية هو الاهل دون القرية
قال رحمه الله ومثله قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان الى قوله لكان
شرعيا اقول مثل المحذوف قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان
وما استكرهوا عليه فانه لما استحال ظاهره لكون الخطا والنسيان متحققين غير مرفوعين
كان الحكم مضمرا محذوفا جعلا للحديث على ما يصح اذ لو حمل على ظاهره لادى الى الكذب وانه لا يجوز
وانما قلنا ان الحكم محذوف لانه اذا ظهر هو انتقل الفعل وهو رفع عن الظاهر وهو الخطا الى لفظ
الحكم وهذا دليل على ان الحكم محذوف لا مقتضي وقال الشافعي رحمه الله الحكم يعم حكم الدنيا والاخرة
لانه محذوف او مقتضي ولكل واحد منهما عموم عنده ولهذا لا يقع طلاق الخاطي والمكره ولا
يفسد الصوم بالاكل مكرها وعندنا سقط عموم هذا الخبر حتى يراد به الاثم لان مكرها
الحكم بمنزلة المشترك لاختلاف الحكمين ولا عموم للمشترك عندنا وانما صرفناه الى الاثم
لانه مراد بالاجماع والحاجة ترتفع به ويصير الكلام مفيدا فيكون معتبرا في حكم الدنيا
وفي قول المصنف رحمه الله كان الحكم مضمرا محذوفا اشارة الى انه لا فرق بين المضمر
والمحذوف وقد فرق بعضهم بان المحذوف هو الذي لا يبقى له اثر في اللفظ نحو قوله تعالى
واسئل القرية والمضمر ما يبقى له اثره نحو ناقة الله وكذا قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال
بالنيات من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضي فانه لم يسقط عموم هذا الحديث من جهة الاقتضا
لانه لو صرح بالمحذوف لتغير المذكور بل لان المحذوف ههنا وهو الحكم من الاسما المشتركة
على ما مر في موضعه ولا عموم للمشترك عندنا فسقط العموم لهذا والذي حذف للاختصار
وهو ثابت لغة كان عاما بالاتفاق اذا كان في محل يحتمل العموم لان الاختصار احد طريقي
اللغة فيثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الطريق الاخر وهو التطويل لكنه اذا لم يمنع
منها مانع وقد وجد هنا مانع وهو ما سبق ذكره ان المحذوف وهو الحكم من الاسما
المشتركة ولا عموم عندنا للمشترك وقوله فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبل
الاقتضا احترازا عن قول القاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه جعل سقوط عموم هذا
الحديث من قبل الاقتضا حيث قال في قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات
ليس المراد عين العمل فان ذلك يتحقق بدون النية وانما المراد الحكم ثبت ذلك
بمقتضى الكلام كذا حكى الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله قول القاضي ثم قال
شمس الايمة رحمه الله وعندي ان هذا سهو من قائله فان المحذوف غير المقتضي لسان

ثبوت

ثبوت المحذوف انما هو من لغة وثبوت المقتضي يكون شرعا لا لغة وقوله فاما
الاقتضا متعلق بقوله وما حذف اختصارا وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة والمقتضي
ثابت شرعا لضرورة تصحيح الكلام مثل تحليل الميتة في حالة المخمصة فانه لضرورة بقاء النفس
الشريفة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلا يزيد على الضرورة ولا ضرورة
في ثبوت عموم المقتضي فلا يثبت ذلك فيه فان قيل يشكل هذا بما اذا كانت الحرة تحت عبد
فقالت لمولاه اعتق عبدك عني بالف فقبل المولى واعتقه فسد النكاح وفساد النكاح
امر وراء حكم المقتضي الذي يثبت بطريق الضرورة وهو التمليك قلنا فساد النكاح ما جاء
من عموم المقتضي ولكن تملك احد الزوجين الاخر يوجب فساد النكاح من ضرورات التمليك
فلذلك ثبت لثبوت الملك الذي ثبت من المقتضي وهو التمليك ولا جل ان المقتضي لا عموم له
قلنا في من قال لامراته انت طالق ونوى به الثلاث انه تبطل نيته لان المذكور وهو طالق
نعت المراة والطلاق الواقع مقدم على هذا النعت بطريق الاقتضا تصحيحا للكلام اذ وصفها
بالطلاق من غير سابقة وقوع الطلاق عليها كذب لانها غير موصوفة به قبل ذلك فكان هذا
القول كذبا في اصله كقولك للقايم انت جالس لكن المقتضي لا عموم له لكونه غير ثابت لغة بل
شرعا ضرورة ولا ضرورة في وصف العموم والنية انما تعمل في الملفوظ والملفوظ
٢٤٣ ههنا هو المراة باوصافها من كونها طالقة وجالسة وحسنا ونحو ذلك لان ذكر الموصوف
ذكر للصفة لكون الصفة لا تنفصل عن الموصوف والمراة بجميع اوصافها من كونها ليست
باسم للطلاق ولا لفعل ايقاع الطلاق الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو
الوقوع فلم يكن شي مما ذكرناه ثابتا لغة واذا كان كذلك فقد نوى عموم ما لم يتكلم به
وهو الطلاق الثابت بالاقتضا والعموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فلغت نية الثلاث
وانما قلنا ان المصدر وهو الطلاق غير ثابت لغة لان النعت وهو الطالق يدل على المصدر
الثابت بالمنعوت لغة كقولك فلان جالس فانه يدل على المصدر الثابت به وهو الجلوس
ليصير وصف المتكلم المراة بالطالق ونحوه نبا على المصدر الثابت في الاخبارات فاما ان يصير
الوصف اسما بالواصف في الانشات نحو انت طالق تصحيحا لوصفه فامر مشروع غير
لغوي فلا يقبل نية العموم الا ترى ان المصدر ههنا ما قام بالموصوف بل بعبارة الواصف
فكان الوصف لغة لغوا كمن قال لجالس هو قايم فان المصدر لم يكن قايما بالموصوف ولان المقتضي
لا يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق فانه متاخر عن اصل الطلاق فانه اذا قال لامراته
زوري اباك ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم ان ما صرح به يقتضي ذهابا لا محالة

ذلك بمنزلة اذهبي حتى تعلم نية الطلاق ولان ادراج الطلاق لضروره تصحيح هذا
اللفظ شرعا لئلا يكون كاذبا باخبار بانه والضروره ترتفع بالواحده فلا تصح نية الثلاث لما عرف ان
الحكم لا يثبت الا بقدر المثبت والمثبت هاهنا الضروره لكان الطلاق فيما ورا الواحد يبقى على العدم
لم تصح نيه الثلاث لان النيه لا تتحقق في المعدوم وكذلك هو ثابت للبنا على مصدر سابق تصحيحا للكلام
وكذا هذا الترجيح في طلقتك لانه لغه اخبار عن فعل وجد فيما مضى من قبل المتكلم فانه لم يطلقها قبل
فكان من طريق اللغة كذبا واما اذا اثبت المصدر بهذا اللفظ ليصح هذا القول من غير وجود في الماضي
فكان اقتضا شرعيا لا لغويا فكان ثابتا ضروره ولا ضروره في الثلث فلا يثبت به الثلاث
فان قيل الضروره انما تتحقق في قوله انت طالق وطلقتك ان بقي كل منهما اخبارا واما اذا كان
للانشا فلم تثبت هذه الضروره فلم يكن اقتضا فوجب ان تصح نية الثلاث قلنا في الانشا
ايضا لا تثبت نية الثلاث لان الانشا بمنزله فعل الجوارح اذا كان واحدا لا يكون متعددا الا ترى
ان ضربة واحدة لا تكون ضربات بالنية فكذا هنا او نقول ههنا حقيقه الاخبار باقيه مع
كونه انشا بل الاخبار فيه هو الاصل حتى انه اذا كان للرجل امراتان احداهما مطلقه والثانيه
منكوحه فقال احداكما طالق لا تطلق المنكوحة لانصراف خبره الى المطلقه قال ـــــ
واما البائن وما يشبه ذلك فنحو طالق الى قوله فيصير العدد اصلا اقول ـــــ هذا جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال ان الزوج اذا قال لامراته انت باين تصح نية الثلاث فيه
وان كانت البينونه ثابته بطريق الاقتضا لان الخبر يستدعي وجود المخبر عنه كما قررتم في قوله
انت طالق والمقتضى لا عموم له فينبغي ان لا تصح نية الثلاث في انت باين كما لا تصح في انت طالق
والمقتضى لا عموم له فينبغي ان لا تصح نية الثلث في المتصلين كما لا تصح في انت طالق وتقرير الجواب
ان البائن وما يشبهه من الفاظ الكنايات مثل طالق من حيث انه نعت فرد يقتضي ما وقع
من البينونه لكن البينونه الثابتة تتصل بالمراة في الحال ولاتصال البينونه بها وجهان
احدهما انقطاع يرجع الى ملك الزوج وهو البينونه الخفيفه اذ الملك ينقطع عن الزوج في الحال
ولهذا يحرم عليها وطيها لكن الاصلي باق ولهذا كان محل البينونه الخفيفه الحل العارض بنكاح
جديد والاخر انقطاع يرجع الى الحل فان الحل الثابت للزوج ينقطع به وهذا هو البينونة
الغليظه ولهذا كان محل البينونه الغليظه الحل الاصلي بنكاح الزوج الثاني لا العارض بنكاح
الزوج الاول واذا كان كذلك فتعدد المقتضى وهو انت باين بتعدد المقتضي
وهو البينونه على الاحتمال فان البينونه متنوع الى خفيفة وغليظه وكل منهما يحتمل
ان يكون مقتضى هذا الكلام وهو انت باين فاذا نوى الثلاث فقد عين البينونه عن
الحل الاصلي فصح التعيين واذا لم ينو فانما تعين المقتضي الادنى وهو البينونه عن
الملك وليس ذلك من عموم المقتضى في شي بل تعيين لاحد المقتضيين وعند صحة نية البينونة
الغليظه يثبت العدد ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان واما طالق فانه
لا يتصل بالمراه في الحال وان كان الطلاق واقعا لان حكم الطلاق في ملك النكاح وهو رفع القيد
وانقطاع الملك معلق بالشرط وهو انقضا العدة اذ المراه بعد الطلاق قبل انقضا العده
ليست بمرفوعه القيد بالاتفاق اما عندنا فلظاهر حل الوطي وجريان الارث والتمكن من
مراجعتها على كره منها واما عند الشافعي رحمه الله فلعدم اشتراط الولي وبعد انقضا العدة
هي مرفوعه القيد بالاتفاق فكان رفع القيد معلقا بالشرط المذكور والمعلق بالشرط عدم
قبل وجود الشرط وحكم الطلاق في قطع الحل معلق بكمال العدد وهو الثلاث واذا كان كذلك فلا
يتصل الطلاق بالمراه في الحال انما حكم الطلاق في الحال انعقاد العله موجبه للحكم في اوانه
وانعقاد العله غير متنوع لانه في نفسه انعقاد لا غير كالرمي فانه ينعقد علة ولا يتنوع وانما
تتنوع اثاره ولو صار انعقاد العلة للحال بواسطه العدد لانه لا ينقطع الحل الا بكمال العدد
فيكون المتنوع شيا اخر لا نفس انعقاد العله ويصير العدد حينيذ اصلا في التنوع فلا يصح
اثباته بطريق الاقتضا لما عرف ان ما كان اصلا لا يثبت اقتضا اذ المقتضى تبع فلو جعل اصلا
٢٤٤ لادى الى جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وانه لا يجوز لانه قلب الاصول وعكس المعقول
قال ـــــ رحمه الله واذا قال لامراته طلقي نفسك صحت نيه الثلاث الى قوله فقدت
نيه مكان دون مكان اقول ـــــ هذا ايضا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
ان الرجل اذا قال لامراته طلقي نفسك ونوى الثلاث تصح نيته مع ان الطلاق فيه ثابت
اقتضا لان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير ذلك فانه لو قال طلقي نفسك طلاقا كان المعنى
على ما كان من غير تغيير واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء وجب ان لا تصح نية الثلاث فيه
لان المقتضى لا عموم له وتقرير الجواب ان المصدر ههنا ثابت لغة لا شرعا اذ الامر ماخوذ
من فعل مستقبل اي مضارع وانه وضع لطلب الفعل لغة وطلب الفعل انما يتصور في حق
المستقبل لا في حق الماضي فكان قوله طلقي مختصرا من الكلام المطول وهو اطلب منك فعل
التطليق وفي المطول المصدر مذكور لغة فكذا في المختصر لانه بمعنى المطول على نحو ساير
الافعال نحو اضرب واجلس اي اضرب ضربا واجلس جلوسا فصار المصدر ههنا مذكورا
لغة فاحتمل كل الثلاث واقله لكونه اسم جنس فيحتمل العموم والخصوص كساير اسما
الاجناس من القيام والقعود وغير ذلك فانها تحتمل القليل والكثير والخصوص والعموم

والحاصل ان الطلاق هاهنا محذوف لا مقتضى عام بلا خلاف واما قوله ان المذكور
لا يتغير عند التصريح به فكان ثابتا اقتضا قلنا لا نسلم عدم التغير فان ذكر المصدر يفيد
تاكيدا ولهذا يقال له المصدر المؤكد عند النحاة وعدم ذكره لا يفيد ذلك فاذا ذكر المصدر
تغير المقتضى فلا يكون من باب الاقتضا بل من باب الحذف واذا كان كذلك فاذا نوى الثلاث
تعمل نيته لانه من محتملات كلامه واذا نوى ثنتين لم تعمل لان صيغة كلامه لا تحتمل العدد واما
قوله طلقت فهو عبارة عن نفس الفعل وانشايه شرعا لا انبا على طلاق موجود في الزمان الماضي
لانه لم يطلقها قبل ذلك فلو جعل اخبارا عن امر ماض لكان كذبا كما اذا قلت ضربت ولم يسبق
منك ضرب لا يمكن جعله اخبارا عن امر ماض ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة
والقصد لانه جعل انشا شرعا فصار كساير افعال الجوارح الا ترى ان الخطوة لا تصير خطوتين
بالقصد وكذا الضربة تستحيل ان تكون ضربتين بالعزيمة ولذلك اذا امرك سوطا ونوى
سوطين لا تصح نيته بالقصد فكذا اذا قال طلقت ونوى الثلاث لا تصح او نقول ان الطلاق
بقوله طلقت يقع انشا شرعا ضرورة تصحيح اللفظ والتصحيح يحصل بواحده فلا ضرورة
في الثلاث ونظير قوله طلقي نفسك في ان المصدر ثابت لغة لا اقتضا ان خرجت فعبدي حر
انه يصح نية الخروج الى السفر لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة لكون المصدر جزا من الفعل الذي هو
الحدث والزمان فكان ذكر خرجت ذكر الخروج لغة لا اقتضا فصحت نية السفر وقيل ان
الخروج وان ثبت اقتضا لكنه يتنوع في نفسه الى مديد وقصير ولهذا اختلف الاسم والحكم كالتعيين
فصح التعيين ديانة لا اقتضا لانه تخصيص بمنزلة البينونة الثابتة اقتضا فانها تحتمل التنويع
لا التخصيص وكذا اذا حلف لا يتزوج ونوى رومية او حبشية يصدق ولو نوى امراة
بعينها لا يصدق لان الاول نوع بخلاف الثاني واما المكان فثابت بطريق الاقتضا لا بطريق
الصيغة فلم تعمل نية التخصيص فيه بخلاف نية السفر في قوله ان خرجت فان السفر نوع
من انواع الخروج فكان ثابتا باعتبار صيغة كلامه فعملت نيته ولهذا لو قال ان ساكنت فلانا ونوى
المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته قال ▬▬ رحمه الله ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا
الى قوله مثل النكاح المعقود قصدا اقول ▬▬ هو جواب عما يقال اذا حلف رجل لا يساكن
فلانا ونوى المساكنة في بيت واحد بغير عينه انه تصح هذه النية مع ان المكان ثابت بطريق
الاقتضا والمقتضى لا عموم له فيرد نقضا وتقرير الجواب انه لا يلزم ما هذا لان تعيين
المكان لغو ولهذا اذا نوى بيتا بعينه لا تصح نيته وانما تصح نيته جملة البيوت وهي ان ينوي
بيتا واحدا منهما من اجل الكلام اذا ابهم والمجمع جمله لان هذا الفعل نية وهي بيا لساكنه

في بيت واحد منهم راجع الى تكميل فعل المساكنة لان المساكنة مفاعلة وهي انما تتحقق بين اثنين بل
الكمال اذا جمعهما بيت واحد وانه قلما يتفق وتتحقق لما ان الاصل هو انفراد المسكن حتى لو اجتمع الموتى
او الشهدا وتعدد افراد القبر لكل واحد منهم يجمعون في قبر واحد ولكن يجد بينهم حاجز حتى
يتحقق الانفراد كذا ذكر الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا كان كذلك فالمطلق من المساكنة
عرفا في دار واحده واعمها في بلده واحده واتمها في بيت واحد فكانت المساكنة تتنوع الى انواع
تام كالمساكنة في بيت ووسط كالمساكنة في دار وناقص كالمساكنة في بلده وقال الامام بدر الدين
الكردري مطلق المساكنة يقع على موطن يجمعه مفتاح خاص كالدار اما المحله والمدينة فلا لان المفتاح
فيها واذا كانت المساكنة متنوعة فالنية ترجع الى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة الكلام
بخلاف تعيين المكان ثم المساكنة في بيت واحد لما كانت الكمل والاتم ينبغي ان تقع اليمين عليها
بدون النية لكنا نقول عند الاطلاق لا تنصرف اليمين اليه وانما تقع على الدار ونحوه مع ان هذا
النوع من المساكنة قاصر بالنسبة الى المساكنة في بيت واحد اذ المصدر وهو المساكنة ثابت
لغة فصح تكميل المساكنة بالنية وكذا قوله ولا يلزم عليه رجل قال الصغير الى اخره جواب عن
سوال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم ان المقتضى لا عموم له لانه ضروري واذا قال رجل
لصغير هذا ولدي فمات ام الصغير بعد موت المقر فصدقته في النكاح وادعت ميراثها
منه بالنكاح وانها معروفة بالحرية وبكونها ام الصغير انها تاخذ الميراث استحسانا ومعلوم ٢٤٥
انه ما ثبت الفراش بينهما الا بمقتضى دعوى النسب اذا النكاح ثبت بينهما الا مقتضى دعوى
النسب اذ النكاح ثبت بينهما بمقتضى النسب فكان ثبوت الفراش كثبوت البيع في قوله اعتق
عبدك عني بالف درهم من حيث كونهما ثابتين بطريق الاقتضا فلو كان المقتضى ضروريا لوجب
ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما ثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي
عن شبهة وبملك اليمين واذا ثبت النسب والميراث جميعا ثبت ان للمقتضى عموما وتقرير
الجواب ان المقتضى وهو النكاح غير متنوع الى نكاح يجلب الميراث والى نكاح لا يجلبه كما تتنوع
البائن الى بينونة يقطع الملك والى بينونة يقطع الحل وكما تنوعت المساكنة الى كاملة وقاصرة بل هو
نكاح مشروع يوجب الارث على ما عليه الاصل بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم لانه
واذا كان كذلك فيصير النكاح المقتضى في حال ثبوته مثل النكاح المعقود عليه قصدا اذا كان
بالاقتضا كالثابت بالنص فيجعل النكاح المذكور باقيا لا باعتبار دليل مبقي بل لعدم المزيل فعرفنا
ان النكاح بينهما منتهي بالوفاة وانتهاؤه بها سبب لاستحقاق الميراث فلذلك تاخذ الميراث وذكر
الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله في الجواب عن هذا السوال ان ثبوت النكاح هنا ذكر لا

النص لا بمقتضاه فان الولد اسم مشترك اذ لا يتصور ولد الا بولد ووالده فالتنصيص على
الولد تكون تنصيصا على الوالد والوالده دلاله بمنزله التنصيص على الاخ فانه كالتنصيص على اخيه
اذ الاخوه لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلاله النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة
ثم المسلة مصوره فيما اذا كانت الام معروفه بالحريه وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين
لذلك وصحا وعاده فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح هو المتعين كذلك دلاله وجعل
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ثبوت النكاح ههنا بطريق الاشاره لا بالدلالة ولا بالاقتضا
ثم قال وهذه اي الاشاره والدلاله والاقتضا حدود متشابهة ما يميز بينها الا الفهم المنصف
ولا يرد على ما نحن فيه نكاح المسلم الكتابيه فان ذلك لا يوجب الارث لانا نقول ان ذلك ليس
باطل لان الكفر من العوارض وهي لا تدخل تحت القواعد فان قيل النكاح الفاسد غير موجب
للارث مع انه احد نوعي النكاح عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الاذن بالنكاح ينتظم
الفاسد والصحيح عنده فعلم بهذا ان النكاح يتنوع الى نكاح يوجب الارث والى نكاح
لا يوجبه قلنا انما تناولهما عنده ذلك لاطلاق لفظ النكاح في الاذن واللفظ المطلق
يجري على اطلاقه وفيما نحن فيه ليس فيه لفظ حتى يثبت فيه اطلاق اللفظ بل يثبت النكاح
ضروره ثبوت المقتضي فلذلك انصرف ذلك النكاح الثابت بطريق الاقتضا الى ما هو
المعهود في الشرع لا على الاطلاق والتعميم والنكاح المعهود في الشرع هو النكاح الذي
يوجب الارث وهو النكاح الصحيح لا الفاسد قال رحمه الله والثابت بدلالة
النص لا يحتمل الخصوص ايضا الى قوله فيصلح ان يكون لها ما تخصيص اقول الثابت بدلالة
النص لا يحتمل التخصيص كالثابت بمقتضى النص لان الثابت بدلاله النص ثابت بمعنى
النص ومعنى النص اذا ثبت علة لا يحتمل ان يكون غير علة لئلا يودي الى التناقض لان الشارع
اذا جعل شيا دليلا وامارة لم يصح ان لا يكون كذلك اذ يصير كانه قال هو دليل على
الحكم شرعا وليس بدليل وهذا تناقض ظاهر وكل قول يودي الى نسبة التناقض الى
الشرع فهو باطل لان التناقض امارة الجهل والسفه ونسبتهما الى الشرع محال الا ترى
انه لما ثبت بدلاله النص ان الايذا هو العله لحرمه التافيف والايذا شي واحد وان تعدد
محاله استحال ان لا يكون علة لانه يودي الى التناقض ولانه لو جاز تخلف الحرمة عن الايذا لكان
ذلك اما ان كان زعم كون الايذا علة للحرمه والحكم لم يترتب عليه وانه لا يجوز لان العله فرع
النص والنص ليس بموجب للحكم في المخصوص فلو كان المعنى الذي هو فرع النص موجبا للحكم
في المخصوص للزم مخالفة الفرع الاصل وانها لا تجوز ولان النص اذا لم يكن موجبا مع قوته

فاولى ان لا يكون الفرع موجبا واما ان لا يكون الايذا علة للحرمه وانه لا يجوز ايضا لان
الايذا شي واحد فلا يقبل وصفين متضادين فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا من باب تخصيص
العله حتى لا يلزم التناقض فان معنى تخصيص العله فيه موجود وهو ان توجد العله بتمامها ولا
حكم لها ولما لم يكن لدلاله النص حكم في بعض المواضع يكون حينئذ تخصيص العله وقد قال بجوازه
بعض مشايخنا قلنا لا يستقيم ذلك لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وذلك انما
يكون في الصيغة والحكم في دلاله النص بمعنى النص لغه لا بصيغته وبعد ما كان بمعنى النص متناولا له
لغه لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض
وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واذا لم يعترض دليل يوجب النسخ ومع ذلك لم يوجب الحكم في محل اخر
يكون تناقضا ويويد ذلك ان القاضي الامام ابا زيد الدبوسي رحمه الله من مجوزي تخصيص العله
وقد رد احتمال التخصيص في دلاله النص فثبت بذلك ان تخصيص العلة تغاير تخصيص
دلاله النص ولان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وفي الحكم الثابت بدلاله النص اللفظ
معدوم فلم يكن فيه العموم ولما لم يكن فيه العموم لم يكن فيه التخصيص لان التخصيص انما يتحقق
في الحكم الذي ثبت باللفظ العام فان قيل اشتراط الطهاره في المكان للصلاه ثبت بدلاله النص ومع
ذلك صار مخصوصا بقدر الدرهم وما دونه قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص الحكم الثابت بدلالة النص
بل هذا من قبيل اثبات حكم دلاله النص على وفاق الحكم الثابت بعباره النص وهو طهاره الثوب فان
خصوص الطهاره بقدر الدرهم وما دونه ثبت اولا في الثياب حتى اذا كانت النجاسه بقدر الدرهم
وما دونه في الثوب لا يمنع جواز الصلاه فكذا في المكان على وفاق ذلك واما الثابت باشاره النص
فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص ايضا واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما يقع الاشاره اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فهو زياده على المطلوب بالنص وبمثل هذا لا يتسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
والاصح انه يحتمل الخصوص وهو اختيار الامام شمس الايمه السرخسي واختيار المصنف رحمه الله
لان الثابت بالاشاره مثل الثابت بالعباره لكونه ثابتا بصيغه الكلام والعموم باعتبار الصيغة
والصيغه موجوده في الاشاره فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت بالاشاره
وصوره ذلك كما قال الشافعي رحمه الله ان الشهيد لا يصلى عليه باشاره عموم قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم حيث سماهم الله تعالى احيا والايه سيقت لبيان علو
درجات الشهدا لله تعالى ولا صلاه على الاحيا ثم لما اوردنا عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى على حمزه رضي الله عنه حين استشهد سبعين صلاة قال في جوابه خصت تلك الاشاره في

حقه فيقيت على عمومها في حق غيره ثم تاويل تكرار صلاه الجنازة عندنا انه كان موضوعا بين
يديه فيوتي بواحد واحد فيصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فظن الراوي انه صلى الله عليه
وسلم صلى على حمزه رضي الله عنه في كل مرة فقال صلى سبعين صلاه اعلم ان صوره تخصيص الاشاره عزيزه
الوجود جدا فاحفظها واحكمها قال رحمه الله ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخر
الى قوله وتاره دلاله اقول لما فرغ رحمه الله من بيان ما لا خلاف لاحد في صحته من الاستدلالات
الاربع المذكوره شرع في بيان ما اختلفوا في صحة الاستدلال به فقال ومن الناس من عمل في النصوص
بوجوه اخرى غير الاربع المذكوره وهي فاسده عندنا صحيحه عند بعض ومجموع تلك الوجوه خمسه
منها ما قال بعض اهل الحديث وقيل انه قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وقيل انه قول الشافعي ان
التنصيص على الشي باسمه العلم يدل على الخصوص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه
في الحكم واراد وا باسم العلم اسم العين بحيث لا يدل على صفه اصلا سوا كان علما او اسم جنس كالمال لا
العلم المصطلح بين النحاه قالوا نظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الما من الما اي الغسل من المني
فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال وهو ان يجامع ثم يفتر فلا ينزل يقال كسل الفحل ومعناه ذا كسل كذا في الفايق
وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن التنصيص موجبا للتخصيص ونفي غيره لما صح الاستدلال
به ولان الشارع لما خص بعض الاعيان بالذكر ونص عليه باثبات الحكم دل ذلك على كونه مخصوصا
بذلك الحكم والا لا يكون في التخصيص فايده وخلو كلام الشارع صلى الله عليه وسلم عن الفايده مستحيل
قلنا هذا فاسد فان مثل ذلك كثير في الكتاب والسنه من غير دلاله على التخصيص من ذلك قوله
تعالى منها اربعه حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم فان الله تعالى حرم الظلم
في هذه الاشهر الحرم وموجب ما ذكروا انتفا حرمه الظلم في غير هذه الاشهر وليس كذلك
فان الظلم حرام في كل وقت وزمان باجماع الامه ومن ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشي اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فان ذلك لا يدل على تخصيص الاشيا بالغد دون غيره من الاوقات
في المستقبل ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا يغتسلن فيه من
الجنابه فان ذلك لا يدل على التخصيص بالجنابه دون غيرها من اسباب الاغتسال ولانه يقال
لهذا القايل ان اردت بما قلت ان هذا الحكم وهو وجوب الاغتسال غير ثابت في غير
المسمى وهو الاكسال بهذا النص فلا نزاع لنا فيه لان عندنا حكم النص لا يثبت في غيره بالنص
بل يثبت بعلة النص ومعناه وان عنيت به ان هذا الحكم لا يثبت في غير المسمى بسبب كون النص
ما نعا ثبوته فيه فهذا غلط ظاهر ما نعا ثبوته فيه لان دلاله الالفاظ على المسميات بحسب

التناول

التناول والنص لم يتناول غير المسمى اصلا لكونه ساكتا عنه فكيف يمنع الحكم عن غير
المنصوص الا ترى ان حكم النص لا يخلو عن ان يكون نفيا او اثباتا والاثبات لا يثبت بدون التناول
فكذا النفي بدونه ولان النص ورد لايجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب نفي الحكم وهو ضده
عن غيره وذلك لان الثبوت مع الانتفا ضدان ولهذا يستحيل اجتماعها في محل واحد في زمان
واحد كالحركه والسكون والسواد والبياض فما يوجب البياض لا يوجب السواد وان
كان في محلين فكذلك الثبوت والانتفا فان قيل يشكل على الامر مع النهي فان الامر بالشي
يقتضي كراهه ضده مع انه لم يتناول الضد وان النهي عن الشي امر بضده والمضاده بين
الامر والنهي كالمضاده بين النفي والاثبات قلنا ان الامر يوجب المامور به قصدا على المكلف
فيقتضي وجوده ولو كان ضده مباحا لما اشتغل به لانه يفوت المامور به فلذلك جعلناه
مقتضيا كراهيه ضده واما الاثبات في صوره فيستغني عن اثبات النفي في مواضع اخر
وان النهي عن الشي يحتمل ان يقتضي في ضده اثبات سنه تكون في القوه كالواجب على ما هو
المختار عندنا على ما سيعرف لا انه امر بضده فان قيل النكاح يثبت الحل في المنكوحه والحرمه في
امها مع ان لفظ النكاح لم يتناول امها لا بالنفي ولا بالاثبات قلنا يثبت حرمه الام بنص
(٢٤٧) اخر وهو قوله تعالى وامهات نسايكم وبهذا ايضا خرج الجواب عن سوال من سال بان النكاح
مثبت للحل في حق الزوج ومثبت للحرمه في حق غير الزوج لما ان حرمه غير الزوج يثبت بنص
اخر وهو قوله تعالى والمحصنات من النسا ولان الفقها رحمهم الله قد اجمعوا على جواز تعليل
النصوص لتعديه الحكم منها الى الفروع ولو كان لخصوص الاسم اثر يمنع الحكم في غير النصوص
لكان التعليل باطلا لانه حينيذ يكون ذلك قياسا على مضاده النص ولان النبي صلى الله عليه وسلم
بين الربوا في الاشيا السته باسما الاعلام كالحنطة والشعير وهذا نص معلول باجماع القايسين
فالتنصيص باسم العلم ان اوجب التخصيص فان جازت تعديه حكم هذا النص يلزم ترجيح القياس على
النص بالضروره وان لم يلزم انسداد باب القياس وانه مفتوح باجماع القايسين ثم ان من لا يجوز
العمل بالقياس انما لا يجوزه لاحتمال الخطا فيه لا لنص منع منه فكان اجماعا ان التخصيص بالعلم فاسد
واما الجواب عن قولهم ان الانصار رضي الله فهموا التخصيص من قوله صلى الله عليه وسلم الما من الما حتى استدلوا
به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال فهو ان الاستدلال منهم انما كان بلام التعريف التي
هي لاستغراق الجنس وتعريف الجنس هاهنا لا باسم العلم ونحن نقول به فان عندنا يستغرق
هذا الكلام جميع صور وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الما دون الحيض والنفاس فان وجوب
الغسل فيها لا يتعلق بعين الما بل بانتفا الحيض والنفاس اد المسلمون اجمعوا على وجوب الغسل

علي الحايض والنفسا اذا انقضى للحيض والنفاس واذا كان كذلك فوجب القول باقتصار وجوب
الغسل الذي يتعلق بعين الما بالما وهذا انما نقول بموجب العله غير ان الما يثبت مره عيانا كالانزال وتثبت
تارةً دلالةً كالتقا الختانين لما عرف ان الشي اذا تعسر الوقوف عليه يقام سببه مقامه كالنوم
مضطجعا اقيم مقام الحدث ويكون انتقاض الطهارة مضافا الي الحدث لا الي النوم كذلك التقا الختانين
وتواري الحشفه هاهنا فانه سببٌ داعٍ الي نزول الما وبصره يغيب عنه وعسي لا يعلم لقلة
الما او لفرط الشبق لانه حال الاشتباه وزوال الحس عما سواه فاقيم السبب الدال عليه مقامه
عند تعذر الوقوف علي حقيقته فكان وجوب الغسل مضافا الي الما لا الي التقا الختانين
فكان الحكم دايرا مع الما في جميع الصور اما حقيقا واما تقديرا واما قولهم لو لم يكن الحكم مخصوصا بالمنصوص
خلا التخصيص عن الفايده قلنا لا نسلم ذلك فان هذا مجرد الدعوي ولا يصح اثبات الدعوي بالدعوي
ثم نقول بطريق التبرع فايدة التخصيص هي ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم
بها في غير المنصوص عليه لينالوا به ثواب الاجتهاد ودرجة الاستنباط ولا يحصل ذلك اذا كان النص
عاما متناولا لجميع افراد الجنس او نقول فايدته تعظيم المذكور وتفضيله علي غيره كما في قوله تعالي
منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه الاربعه بالذكر تفضيلا لها علي غيرها مع ان الظلم حرام
في كل وقت فان قيل قد استدل اهل الحق بقوله تعالي كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون علي
جواز الرويه للمسلمين باعتبار انه خص الكفار بكونهم محجوبين ومقتضى هذا ان المسلمين لا يكونون
محجوبين والا لم يكن للتخصيص فايده قلنا نحن ما استدللنا بهذه الايه علي الرويه من قبل التخصيص
بل من جهة امر خارج وهو ان الكفار انما كانوا محجوبين عقوبة لهم فيجب ان يكون حال اهل الجنه خلاف
حالهم والا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبه لاستوا الفريقين في الحجب حينيذ وقد نقل عن الامام
الشيخ العلامه شمس الايمه الكردري رحمه الله ان التخصيص بالشي يدل علي نفي ما عداه في الخطابات
وفي متفاهم الناس وفي الروايات والي هذا اشار الامام الجليل برهان الملة والدين صاحب الهدايه
حيث قال فيها وقوله في الكتاب جاز الوضو من الجانب الاخر اشاره الي انه ينجس موضع الوقوع
ولهذا لا يقال الميت اليهودي لا يتكلم وحكي عن البلخي رحمه الله انه كان يقول التخصيص بالشي انما لا يدل
علي نفي الحكم عما عداه اذا لم يكن المنصوص عليه باسمه العلم محصورا بعدد نصا نحو خبر الربوا اما اذا كان
محصورا بعدد فذلك يدل علي نفي الحكم عما عداه لان في اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص
وذلك لا يجوز فبهذه الواسطه يكون موجبا للنفي وذلك نحو قوله صلي الله عليه وسلم خمس من
الفواسق يقتلن في الحل والحرم وقوله صلي الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فان ذلك
يدل علي نفي الحكم عما عدا المذكور والصحيح ان التخصيص لا يدل علي النفي لما ذكرناه من المعاني

وذكر

وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص فان قيل اشكل
هذا بما ذكره الشافعي في الحيض وهو قوله دل هذا الاقتصار علي منع الزياده والنقصان حيث استدل
بتنصيص العدد علي انتفا ذلك الحكم فيما سواه قلنا يفارق ذلك ما نحن بصدده بوجهين احدهما ان كون
الدم من الحيض او من غيره لا يهتدي اليه العقل والراي فيختص الحكم بذلك علي المنصوص ولا يتعداه
والثاني ان ذكر العدد بعد الطريق وهو ذكر الحيض بلام الجنس المستغرق لافراده وابتدا العدد
من الثلاثه لا من الواحد وعده مرة بعد اخري الي ان ينتهي الي العشره وسكوته عند انتهايها لا
يدل الا علي انحصار الحكم في المنصوص عليه لانه حينيذ كان سكوته صلي الله عليه وسلم في موضع الحاجه
الي البيان والسكوت في بيان الحاجه الي البيان بيان كسكوت النبي صلي الله عليه وسلم عند امر
يعاينه عن التغيير فان سكوته صلي الله عليه وسلم في مثل ذلك الموضع يدل علي الحقيقه قال رحمه الله
ومن ذلك ما حكي عن الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الي مسمي بوصف خاص كان ذلك دليلا علي نفيه
عند عدم ذلك الوصف الي قوله ولم يجب العدم عند عدمها اقول ـــــ مما سبق ذكره من الوجوه
الفاسده ما قاله الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الي مسمي بوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم
عند عدم الوصف بمنزلة ما لو نص علي نفي الحكم عند عدم الوصف ويسمي هذا مفهوم المخالفه وعندنا هذا
باطل ايضا وبيان ما قاله في مواضع منها قوله تعالي وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم ٢٤٨
بهن فان الله تعالي علق حرمة الربيبه بسبب الدخول بامراه مقيده بوصف وهو ان تكون من نساينا
وذلك يوجب ان لا يثبت الحرمه عند عدم ذلك الوصف فلا يثبت الحرمه في ربيبة المزنيه لانعدام
الوصف المذكور وعندنا يثبت الحرمه فيها لان النص لا يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف ومنها
قوله تعالي من فتياتكم المومنات فانه لما كانت اباحة نكاح الامه مقيده بصفة الايمان بالنص
اوجبت نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف فلا يجوز عنده نكاح الامه الكتابيه وعندنا لا يوجب ذلك
فيجوز نكاح الامه الكتابيه ومنها قوله صلي الله عليه وسلم في خمس من الابل السايمه شاة فان ذلك
يوجب نفي الزكاة في غير السايمه عنده كانه قال لا زكوة في غير السايمه قال فانه لو لم يجعل كذلك
لوجبت الزكوه في العوامل بالخبر المطلق وهو قوله صلي الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة ولا تجب
الزكوه في غير السايمه باجماع بيننا وبينكم ولما نهي رسول الله صلي الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض
افهمنا ذلك اباحته بعد ما قبض كانه نص عليه وايضا فان هذه المسله عنده بنا علي مسلة التعليق
بالشرط لان التعليق بالشرط عنده يوجب وجود المشروط عند وجود الشرط وعدم
المشروط عند عدم الشرط ويسمي هذا مفهوم الشرط وعلي ان الوصف بمعني الشرط وعندنا
النص يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط واما عدم الحكم عند عدم الشرط فهو باق

علي ما كان قبل التعليق بيان وجه قوله ان الشرط لما دخل علي الذي موجب للحكم اي علة له لولا الشرط
الا ترى ان قول المولى لعبده انت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار وبالتعليق تاخر
نزول العتق صار الشرط موخر الحكم الي زمان وجود الشرط ونافيا حكم الايجاب عند عدم الشرط
فكان عمل الشرط وجود الحكم عند وجود الشرط وعدم الحكم عند عدمه وصار كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وان لم تدخلي الدار فلست بطالق هذا هو المفهوم من هذا الكلام فان من يقول
ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالمنصوص واجب
بمنطوقها ومفهومها وحينيذ يتاخر الحكم ولا ينعدم اصل السبب والوصف بمنزلة الشرط لانه لولا
الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا كما مر بيانه في قوله صلى الله عليه وسلم في الابل السايمة
زكوة ولانه اذا قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا
علي سبيل الوصف حتى لا يقع الطلاق بدونه وكذا قوله اعتق امتي البيضا بمعنى قوله اعتق امتي ان
كانت بيضا واذا كان كذلك فصار للوصف اثر الاعتراض علي ما هو الموجب للحكم بمنزلة الشرط
فالحق الوصف بالشرط وهذا اي الشرط او الوصف بخلاف العلة لان العلة لابتدا ايجاب الحكم لا
للاعتراض علي ما يوجب الحكم والحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يكون عدم العلة دليلا علي عدم الحكم
الا ترى ان عدم البيع لا يدل علي عدم الملك فان الملك يحتمل ان يثبت بالهبة او بالارث او بالصدقة
او بنحو ذلك فصار ما ذكر من العلة بمنزلة الاسم العلم فانه للتعريف لا للتعليق والاعتراض
علي ما هو الموجب واذا كان كذلك فتعلق بالعلة وجود المعلول ولم توجب العلة عدم المعلول
عند عدمها واعلم ان القاضي ابا بكر والغزالي والمعتزلة ذهبوا الي تخصيص الحكم بالوصف لا
يدل علي نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله وذهب مالك واحمد وابو الحسن
الاشعري وامام الحرمين وكثير من الفقها والمتكلمين ومن اهل العربية ابو عبيدة رحمهم
الله الي انه يدل علي نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وذهب ابو عبد الله
البصري الي انه يدل في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطاب واردا للبيان كقوله صلى الله عليه وسلم
في الغنم السايمة زكوة الثاني ان يكون وروده للتعليم كما في خبر التحالف مع قيام السلعة
الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل علي نفيه عن الشاهد
الواحد لدخوله في الشاهدين واما في غير هذه المواضع فلا يدل ولكل فريق من الباقين المتشبث
دلايل واجوبة غير ما ذكرت في الكتاب نذكرها ان شا الله تعالى بعد ذكر حجة اصحابنا رحمهم الله
قال رحمه الله ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان موثرا ان يكون علة الحكم الي قوله لما
قلنا اقول قد استدل علماؤنا رحمهم الله علي ان التخصيص بالوصف لا يدل علي نفي الحكم

عداه بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت
اجورهن الي قوله وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك فان التقييد بهذا الوصف لا يوجب عدم
الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وقوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فان التقييد
بهذا الوصف لا يفيد اباحة الاكل بدون هذا الوصف وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها فانه صلى
الله عليه وسلم نذير للبشر واما المعقول فانه غاية درجات الوصف اذا كان موثرا في استدعا الحكم
ان يكون علة للحكم لا غاية فوقها في الاوصاف التي يتعلق بها المشروعات مثل السارق والزاني فان
الحكم اذا رتب علي اسم مشتق من مصدر كان موضع الاشتقاق علة للحكم بالاتفاق اذا كان صالحا لايجاب
الحكم كما في ضرب الجاني وقطع السارق وكما في قول الرجل لاخر طلق امراتي لانها زانية او بذية اللسان
فان ذلك يدل علي ان الجناية والسرقة والزنا والبذاءة علة ولا اثر للعلة في النفي بلا خلاف اي لا خلاف ان العلة
لا توجب نفي الحكم عند انعدامها وانما يثبت الحكم بالعلة اذا وجدت فكذا الوصف المذكور في النص يوجب
ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه ثم العلة لا اثر لها في نفي الحكم اذا لم تكن
متحدة اما اذا كانت متحدة فلها اثر في النفي ولهذا قال محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لم يغصب فلا
يضمن وبهذا تبين ان الوصف ليس في معنى الشرط كما قاله الشافعي رحمه الله اذ الشرط لا اثر له في ايجاب
الحكم كذلك بخلاف الوصف ولين سلمنا ان الوصف في معنى الشرط فالشرط داخل علي السبب عندنا
(٢٤٩) دون الحكم فيعمل الوصف عمل الشرط وعمل الشرط عندنا في منع العلة اتصالها بالمحل وبدون ذلك لا
ينعقد علة وليس عمله في منع الحكم مقصودا علي ما ياتي بيانه وانما قيدنا بالمقصود لانه لما منع العلة عندنا
عن انعقادها كان الحكم ممنوعا ايضا لا محالة لان الحكم لا يثبت الا بالعلة لكن امتناع الحكم لا باعتبار ان الشرط
منعه مقصودا من غير منع العلة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله بل امتناع الحكم عند الامتناع العلة فالشرط
للمنع بالاجماع اما عندنا فلمنع العلة عن انعقادها واما عنده فلمنع الحكم عن الثبوت وانما لا توجب
الزكوة في غير السايمة لان في صفة السوم بمنزلة العلة اذ هي الموثرة لوجوب الزكوة ولهذا اتضاف
الزكوة اليها فيقال زكوة السايمة والواجبات تضاف الي اسبابها ~~الي اربابها الزكوة~~ اليها
حقيقة او لوجود نص اخر ناف للزكوة بصريحه وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في العوامل
والحوامل والعلوفة ثم الشافعي رحمه الله ترك اصله في الوصف بانه يوجب عدم الحكم عند عدمه في
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات قيد المحصنات بالمومنات
والشافعي رحمه الله كما شرط في نكاح الفتيات المومنات ان لا يستطيع طول الحرة المومنة كذلك شرط
عدم طول الحرة الكتابية بل يجوز نكاح الامة من طول الحرة الكتابية فان قيل يشكل علي ما ذكرتم
قوله تعالى فمن لم يجد منكم فصيام ثلاثة ايام فهذا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالاتفاق
حتى لا يجوز للحانث ان يكفر بالصوم عند قدرته علي احد الاشيا الثلاثة من الاطعام والالباس والاعتاق

وكذلك قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا قلنا لو قلنا بعدم جواز نكاح الامه عند طول الحرة
كان مفهوم النص معارضا لعباره قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ودلالة لا يجوز ايضا يلزم منه تفضل
العبد على الحر فيما اذا دفع المولى لعبده مقدارا من المهر يكفي لمهر الحره فقال له تزوج من شئت جاز له ان
يتزوج الامه مع قدرته على نكاح الحره وفي التكفير بالصوم لم يرد نص بجواز الصوم عند القدرة على التكفير
بالمال ونحن نقول عدم الحكم قبل وجود الشرط في التعليق لبقايه على العدم الاصلي لان التعليق بالشرط
اوجب عدمه ولا نقول انه لمنع قيام الدليل على وجود المشروط قبل وجود الشرط بل قد يوجد المشروط
قبل وجود الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم
عند عدم الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند
عدم الشرط كان كنص صريح يوجب عدمه قبل وجود الشرط خال عن الشرط فكان مطلقا والمقيد
راجح عنده على المطلق حتى حمل المطلق عليه اولان النص الذي يوجب وجود المشروط عام كما في
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والمعلق بالشرط خاص لانه هذا بعد افراد ذلك العام والخاص عنده
راجح على العام فيثبت حكم المعلق بالشرط لا حكم ذلك النص الذي يوجب وجود المشروط قبل وجود
الشرط وعندنا لما كان المعلق بالشرط ساكتا عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط يثبت الحكم قبل
وجود الشرط عند قيام الدليل وقد قام الدليل في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم على ثبوت
الحكم قبل وجود الشرط وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيثبت موجبه واما اذا لم يقم الدليل
يبقى على العدم الاصلي كما كان وفي الكفاره لم يقم الدليل فيبقى على العدم الاصلي عند عدم الشرط
وكذلك الجواب في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا لم يقم الدليل على جواز التيمم عند وجود
الماء فبقي على العدم الاصلي ثم القايلون بمفهوم الصفه استدلوا بوجوه الاول ان ابا عبيده بن سلام
كان من ايمة اللغة وقد قال بمفهوم الصفه واجيب عن ذلك بان ابا عبيده ان قال ذلك نقلا عن
ايمة اللغة كان حجه ولكنا نمنع ذلك اذ ليس في كلامه ما يدل على ذلك وان قال عن نظر فليس بحجة
واعترض على ذلك ايضا بان الاخفش كان من فضلا الادب ولم يقل بذلك الثاني انه لو لم تدل
الصفه على المفهوم لم يكن للتخصيص فايده ولو خص احاد البلغا لغير فايدة عدوا الاغبيا
فانه لو قال القايل الانسان الطويل حيوان كان التخصيص بالطويل لغوا واذا امتنع التخصيص
من احاد الناس بغير فايدة كان من الشارع اولى بالامتناع وقد سبق الجواب عن ذلك وقد
اعترض على هذا الوجه بان هذا يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة لانهم قالوا لا فايده
للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون اللفظ موضوعا له ولا يستقيم
اثبات الوضع بذكر فايدته مع انه معارض بان فايدته حصول الثواب بالاجتهاد في قياس صوره
المسكوت عنه على المنطوق الثالث ان احدا لو قال الفقها الحنفيه ايمه فضلا لنفرت الشافعية

ولا موجب لنفورهم سوى فهمهم من ذلك ان تخصيص الحنفيه بالفضل يوجب النفي عن غيرهم
واجيب بانا لا نسلم ان الموجب للنفور ما ذكرتم بل الموجب لذلك هو ان تخصيص الحنفيه بذلك
يوجب القطع بفضلهم وترك غيرهم يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفور كما ينفرون من تقديم
الحنفية عليهم وان كانوا مذكورين الرابع لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مره فلن
يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين ففهم صلى الله عليه وسلم
ان ما زاد على العدد بخلافه وذلك يدل على المفهوم واعترض على ذلك بوجهين الاول
المنع من فهم ذلك لان المقصود من الايه نفي المغفره لهم لانه تعالى قال استغفر لهم او لا
تستغفر لهم الايه فعلم ان المغفره قد انتفت مطلقا وانما نقيد بالعدد المخصوص طلبا للمبالغة
كما هو عاده العرب وقد جا ذلك في القران المجيد في قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا
واذا كان المقصود من العدد المبالغه استوى ذكره اذ لا تكون فايده نفي الحكم عما عداه الثاني
لعل ما زاد على السبعين مجوز للمغفره لا انه موجب لها وذلك يكفي فيما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم
لتجويز ان تحصل المغفره لهم ولا يلزم من ذلك مفهوم الخامس ان تعليق الحكم بالوصف يدل
على ثبوت الحكم من غير شك فاذا جعلناه دليلا على ما كان اكثر فايدة اولى ان كان اللفظ موضوعا
وجعل اللفظ دالا على ما هو اكثر فايدة اولى ان كان اللفظ موضوعا لذلك اجيب بان هذا يرجع
٢٥٠
الى اثبات الوضع بما فيه من الفايده وهو ممتنع وقد مر مثله وقد اعترض ايضا على هذا الوجه
بلزوم الدور وذلك ان دلالته على نفي الحكم عن غيره يتوقف على تكثير الفايده اذ الوضع
له كما قلتم والدلاله تتوقف على الوضع احاطا وتكثير الفايده تتوقف على الدلاله لانه لا يحصل دونها
ولهم دلايل اخرى تركناها خشيه الاملال وقد استدل القايلون ان التصحيح بالوصف لا
يدل على نفي الحكم عما عداه بوجوه الاول انه لو دل التخصيص على نفي الحكم عما عداه لكانت
الدلاله ثابته اما بالعقل او بالنقل والاول باطل اذ العقل لا مجال له في اللغات والثاني
ايضا باطل لان النقل اما متواتر او احاد والمتواتر لا سبيل الى ادعايه في هذا المقام والاحاد
لا تفيد القطع فلا تكون حجه واجيب بان التواتر لا تشترط والاحاد تقبل قطعا كالاصمعي
او الخليل او ابي عبيده او سيبويه فان العلما استدلوا على الاحكام بقول كل واحد من هولا
فلم لا يثبت بالاحاد ما نحن فيه الثاني انه لو كان تعليق الحكم على صفه توجب نفي الحكم عما عداه
لزم ان لا يصح قولنا ادوا زكوه السايمه والمعلوفه للتناقض لان وجوب الزكوه في السايمه اذا كان
دالا على عدم وجوبها في المعلوفه كان التعقيب بوجوب الزكوه في المعلوفه يتنزل منزله قوله
لا تجب في المعلوفه وتجب فيها وهو تناقض ظاهر ولعدم الفايده لانه يغني عن ذكرها

ادركوة الغنم واجيب بان الفايده عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد ولاتناقض في الفاظ
الطاهر اذ التعليق يدل علي النفي ما لم يكن هناك نص علي المساواه الثالث ان التخصيص بالوصف
لوكان دالا علي نفي الحكم عما عداه لما ثبت خلافه للزوم التعارض بين دليل المفهوم والدليل الدال
علي ثبوت الحكم مع عدم الصفه والتعارض علي خلاف الاصل وقد ثبت خلافه في نحو قوله تعالى لا تاكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة فان الربوا حرام مطلقا واجيب بان القاطع وهو قوله تعالى وحرم الربوا
عارض الظاهر ومخالفة الاصل واجبه بدليل يدل عليها قال [redacted] رحمه الله ولا يلزم علي هذا الاصل
ما قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الدعوي الي قوله وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة
اقول [redacted] ولا يلزم علي ما سبق ذكره من الاصل وهو ان الحكم اذا اضيف الي مسمى بوصف خاص
لا يكون ذلك دليلا علي نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا ما قاله اصحابنا رحمهم الله في كتاب
الدعوي في ام ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفه بان يكون بين كل واحد من الاولاد ستة اشهر ولده
فصاعدا فادعى مولاها نسب الاكبر من الاولاد ان نسب من بعدهم وهو نسب الاخيرين
لا يثبت عندنا خلافا لزفر وهذا دليل علي ان التخصيص بالوصف نفي حيث جعل تخصيص الولد
الاكبر بوصف الكبر نفيا لولا التخصيص لثبت نسب الاخيرين لكونهما ولدي ام ولده وقال في
كتاب الشهادات والدعوي اذا قال شهود الميراث لا نعلم للميت وارثا اخر في ارض كذا ان
هذه الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفي الاصلي من تخصيص الوارث
بقوله في ارض كذا اثباتا للوارث في غير ما ذكر من الارض لان في تخصيصهم مكانا ايهاما انهم يعلمون
له وارثا في غير ذلك المكان وهذا يدل علي ان التخصيص بالوصف يدل علي نفي الحكم عما عداه وهو خلاف
ما سبق ذكره من الاصل وبيان عدم اللزوم ان في المسئلة الاولي لم يثبت نفي الحكم بسبب التخصيص
بالوصف بل لان قبل الدعوة ثبوت نسب كل واحد من الاولاد الثلاثة يحتمل والتزام النسب
بالدعوة عند ظهور دليل الالتزام وهو علمه بكون الولد منه واجب شرعا والتبري عن
النسب عند ظهور دليل التبري وهو كون علمه بكون الولد منه واجب ايضا فانه كما
يحرم عليه ترك دعوة ما هو مخلوق من مائه يحرم عليه دعوة ما ليس منه والتزام النسب بالبيان
نصا فرض اذا علم انه منه صيانة عن نفي الولد منه بعده فصار سكوته عن بيان نسب الاخيرين
عند لزومه لو كان نسبهما ثابتا نفيا لنسبهما حملا لامر المولي علي الصلاح حتي لا يصير هو تاركا
للفرض وهو البيان نصا عند علمه بكون الولد منه ولا يقال لا حاجة الي الدعوة لانهما ولدا ام ولده
لانا نقول ان امومية الولد تثبت بالدعوة لاكبر فيكون ما هو دليل النفي ههنا مقارنا لامومية
الولد فلم يثبت النسب لان نسب ام الولد انما يثبت بدون الدعوة اذا لم يقترن بامومية

الولد

الولد ما ينفي الولد وهو السكوت الدال علي نسب الاخيرين وقال زفر رحمه الله
يثبت نسب الاخيرين ايضا منه لانه تبين انهما ولدتهما علي فراشه فانها صارت ام ولد له من حين
علقت بالاكبر والجواب عن ذلك قد علم مما سبق واما في المسئلة الثانية وهي مسئلة الشهادات فهو
ان هذه الشهادة انما لا تقبل عندهما لانه زاد الشهود ما لا حاجة اليه وهو قولهم في ارض
وفيه شبهة نورث التهمة فانه يحتمل انهم انما خصوا ذلك المكان للتحرز عن الكذب
حيث علموا وارثا اخر في غير ذلك المكان وبالشبهة ترد الشهادة كشهادة الولد لوالده ولا
يصح اثبات الاحكام بمثل هذه الشبهة ونفي الحكم عند عدم الوصف متردد بين الثبوت
وعدمه لان النص غير متعرض للنفي وانما هو متعرض للنفي وانما هو متعرض للاثبات فلا
يصلح لان المثبت لا بد ان يكون ثابتا في نفسه حتي يتاتي منه اثبات غيره بخلاف الوصف
المؤثر في القياس فانه شي ثابت في نفسه مؤثر في وضعه فجاز اثبات الحكم به وقال ابو
حنيفة رحمه الله ان سكوت الشهود عن ذكر مكان سوي ما ذكروه سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب فيها مع ان ذكر المكان يحتمل التحرز عن المجازفة وانه يدل علي
الورع فكيف ترد شهادتهم به وايضا يقول ان هذا اللفظ منهم للمبالغة في بيان انه لا
٢٥١ وارث له غيره فان معناه ان بلده كذا موضعه ومسقط راسه ولا نعلم له وارثا
غيره فاحري ان لا يكون وارث اخر في مكان اخر ثم تخصيصه هذا المكان بالذكر في هذا اللفظ
لعرف لا زمان لا يعلم المولي لا يختص بمكان دون مكان فهذا وما لو اطلقوا سوا وقولهما ان هذا
ايهام فلئن كان كذلك فهو مفهوم والمفهوم لا يقابل المنطوق قال [redacted] رحمه الله
ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم الي قوله لانه في حكم التعليق
قاصرا اقول [redacted] مما سبق ذكره من الوجوه الفاسده ما قاله بعض الاحداث
من الفقها ولم يتبعه كابر الفقها وهو ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
اي ان الجمع بين كلامين بحرف الواو يوجب الجمع بينهما في الحكم وقال عامة اهل الاصول
انه لا يوجب ذلك وهو مثل قوله تعالى اقيموا الصلاه واتوا الزكوة فان القران في
النظم يوجب سقوط الزكوة عن الصبي عند ذلك البعض وشبهتهم ان الواو للعطف
لغة ومقتضى العطف الشركة في الخبر وخطاب الشارع محمول علي المتفاهم فيما
بيننا وكل واحد منا لو قال جاني زيد وعمرو يفهم منه الشركة بينهما في المجي كانه قال جا وكذا
لو قال زينب طالق وعمره شاركت عمره زينب في وقوع الطلاق عليهما والي هذا المعني
اشار المصنف رحمه الله بقوله واعتبروا بالجملة الناقصة اي قاسوا عليها دالاعتبار رد الشي

الي نطيره والجمله الناقصه هي التي لم يذكر فيها المسند او غيره على ما يانى ذكره للاستغنا عنه بذكره في الجملة المعطوف عليها وذهبوا الي التسويه بين واو العطف وواو النظم فقالوا ان الواو اذا دخل بين كلامين تامين كقوله ان دخلت هذه الدار فامراته طالق وعبده حر ان الطلاق والعتاق يتعلقان بالشرط وان كان قوله وعبده حر كلام تام بنفسه مفيد للحكم بذاته فلو اعتبرا منفصلين لما تعلق الثاني بالشرط ولهذا قلتم في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادةً ابدا انه يشارك الجلد في كونه جزا وقلنا ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة اذ الواو ليست بموضوعه للشركة في الخبر اصاله الا ترى الي قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشدا على الكفار فان الجملة الثانية وهي والذين معه معطوفه علي الجملة الاولي مع ان العطف لا يوجب الاشتراك في خبر الاولي وهو الرساله بل الشركه انما وجبت في الجملة الناقصه لافتقارها الي ما تتم به وهو مسند الجمله الكاملة فاذا اتم بنفسه اي تم الجمله الثانيه بنفسها بتاويل المعطوف او بتاويل ما ذكر بان كان مسندها مذكورا ايضا لم تجب الشركه الا فيما يفتقر اليه كما اذا قال ان دخلت الدار فامراته طالق وعبده حر فانه وجب الشركه لافتقارها الي ما يتم به وهو التعليق بالشرط لانه في حق التعليق قاصر ولهذا تعلق العتق بدخول الدار وان قوله وعبدي حر تام انفاقا وذلك لان غرض المعلق حيث بين اخر كلامه والتعليق تصرف اخر سوي الايقاع فصار كالجملة الناقصة في حق هذا الحكم فدل ذلك ان الشركه انما وجبت للافتقار ولهذا لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق ان ضرتها تطلق في الحال لان الجمله الثانيه تامه بنفسها فلا حاجه الي الاشتراك اذ لو كان غرضه الاشتراك في التعليق لاقتصر علي قوله وضرتك لما ان خبر الاول يصلح خبر الثاني فاذا افرد بالخبر دل ان غرضه التنجيز بخلاف قوله وعبده لانه مضطر الي افراده بالخبر لكون خبر الاول لا يصلح خبرا له عند تجريده عن الخبر فوجبت الشركه لما ذكرنا من الافتقار ولان عطف الجمله التامه علي الجمله التامه توجب الشركه وكذا اذا قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمره طالق يتعلق طلاق عمره بالدخول لانه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلاث في حق زينب ووقوع الواحده في حق عمره اذ لو لم يذكر الخبر لوقع على عمره ثلاث كزينب فمست الضروره الي افراد الجملة الثانيه بالخبر ويعلم بهذا ان الجمله الثانيه انما تكون ناقصه في حق التعليق اذا لم تكن من جنس الجملة الاولى اما اذا كانت من جنسها فتتم الثانية ناقصه في بدون التعليق كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لان مقصود المتكلم لو كان التعليق لاقتصر علي قوله وعمره لصلاحية خبر الاول خبرا للثاني للمجانسه بخلاف

قوله

قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني لان العتاق ليس من جنس الطلاق فكان قاصرا في حق التعليق فتعلق العتاق بالدخول كالطلاق وانما اطلق في الكتاب ولم يقيد بما اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولى لارتفاع اللبس عند ذكر النظير فيما ذكره الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه الله فان قيل لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شا الله لا تنصرف الاستثنا الي اليمينين عند محمد رحمهم الله مع ان كل واحده من الجملتين تامه تعليقا قلنا التعليق نوعان تعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه وتعليق ابطال وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه كمشية الله تعالي وغرض الحالف هنا تعليق ابطال هنا تعليق ابطال بدليل الاستثنا والجمله الاولي وان كانت كامله من حيث تعليق التحصيل الا انها ناقصة من حيث تعليق الابطال اذ الاقتصار غير منحصر في الخبر والشرط بل في كل شي له تاثير في تغيير الحكم فان قيل لو ذكر مشيه فلان في موضع الاستثنا بان قال امراته طالق وعبده حر ان كلمت فلانا ان شا الله تعالي فلا ينصرف المشيه الي اليمينين وعلي قياس ما قلتم وجب ان تعلق العتق بمشيه فلان دون الطلاق اذ الكل تعليق تحصيل فلا افتقار غير منحصر في الخبر والشرط بل في كل شي له تاثير حتى يبعد لاحد الجملتين الي الاخرى قلنا الجملة الثانيه كامله من حيث انها تعليق
٢٥٢ وتفويض اذ التعليق بمشية فلان تفويض وتمليك ولهذا يقتصر على المجلس والاول ناقصه من حيث التفويض فيجعل خبر الثاني خبرا للاول للافتقار واما قوله تعالي ولا تقبلوا لهم شهادةً ابدا فسياتي الكلام عليه وذكر الامام شمس الايمه السرخسي وغيره رحمهم الله في بيان فساد قول من قال ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لاجله اذ الواو ساكته عن جعل الجمل كلاما واحدا وجعل خبر الاولي خبرا للثانيه اذ خبر الثانيه منصوص عليه فاستغنت عن خبر الاولي ولانه متي جعلنا كذلك صار خبر كل جملة خبرا للجميع كما لو لم يوجد الا خبر واحد فانه يكون خبر الجملة وانه ساقط باجماع اهل اللسان ولان هذا انما يثبت ان لو شاركت الاولي الثانيه وليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف وفرقنا بينهما ان واو النظم تدخل بين جملتين كل واحده منهما تامه مستغنية عن خبر الاخري كقول الرجل جا زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما ليس للعطف بل لحسن النظم ورعاية المناسبة حتى لو قال الحمد لله الذي ولي ... سنه وكم امير المومنين طويل كان مختلا من الكلام لعدم التناسب بين الجمل المعطوف بعضها على بعض وان لم يوجب العطف الحكم واما واو العطف فانها تدخل من جملتين احديهما ناقصه والاخري

تامة فلا بد من جعل خبر الاولى خبرا للثانيه لتصير هي مفيدة كالاولى كقول الرجل جاني
زيد وعمرو فان قوله وعمرو لا يكون مفيدا في نفسه حتى يكون خبر الاول خبرا للثاني ولا يكون
كذلك الا بان يكون الواو للعطف حتى يصير الخبر كالمعاد لان موجب العطف هو الاشتراك
في الحكم اعلم ان هذا هو طريقه بعض مشايخنا رحمهم الله وعند المحققين من مشايخنا ان الواو للعطف
ايضا اذا عطفت الجمله التامه على الجملة التامه لكن الاشتراك في الخبر من حكم الافتقار والقصور لا
من حكم مجرد العطف كما سبق بيانه والى هذا اشار المصنف رحمه الله في باب حروف المعاني م
قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله والعجز
عطف بتم اقول ـــــ على ما سبق من الاصل وهو ان العطف انما يوجب الشركة للافتقار
والقصور قلنا ان قوله تعالى فاجلدوا جزاء قوله تعالى والذين يرمون المحصنات فيه معنى الشرط
وقوله ولا تقبلوا وان كان جملة تامه لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا لان جرح الشهاده ايلام كالضرب
بل الم ذلك الكتاب يزيد على الم الجلد عند العقلاء مفتقرا الى الشرط وهو العجز عن اقامه البينة
فكان ناقصا في حق الجزا فجعل ولا تقبلوا ملحقا بالاول وهو فاجلدوا بسبب العطف والعطف
صحيح لان كل واحد من الجلد وعدم قبول الشهاده مفوض الى الايمه لكون اقامه الحد مفوضه اليهم ٢٥٢
وكذا كل واحده من الجملتين جمله انشايه كقول القايل اجلس ولا تتكلم وقوله الا ترى ان جرح
الشهاده ايلام متعلق بقوله يصلح جزاء وحدا وقوله الا ترى انه فوض الى الايمه متعلق بقوله فجعل
ملحقا بالاول على طريقه اللف والنشر المشهور فاما قوله تعالى واوليك هم الفاسقون
فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتدا بولايه الامام فاما الحكايه عن حال قايمه بالقاذفين وهو
كونهم فاسقين فلا يكون جزاء فلا يصلح ان يكون معطوفا على ما هو جزاء وخطاب للايمه حتى
يكون تتمما للجزاء بل المقصود منه ازاله اشكال عسى ان يقع وهو ان القذف خبر
محتمل ربما يكون حسبه اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مصر فكان
يقع الاشكال انه لما كان سببا لوجوب عقوبه تندري بالشبهات او هو الاشكال
عن وهم متوهم يتوهم انه ينبغي ان لا يجب الحد على القاذف لان القاذف في قذفه لا يخلو اما
ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فلا يجب الحد قطعا وان كان كاذبا يجب فلا يجب
الحد قطعا وان كان كاذبا يجب فلا يجب بالشك كالشي المتردد بين الوجود والعدم حيث ترجح
جانب العدم لانه هو الاصل في شي يثبت بالشبهات فاولا ان لا يثبت جانب الوجود وهو
مما لا يثبت بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واوليك هم الفاسقون اي
العاصون لهتك ستر العفه من غير فايده حين عجزوا عن اقامه اربعة من الشهدا وليس

غرضهم من ذلك طلب الحسبة لكذبهم في ذلك واليه اشار تعالى بقوله فاذ لم ياتوا بالشهدا
فاوليك عند الله هم الكاذبون فلذلك وجب عليهم حد القذف واذا كان كذلك كان قوله واوليك
هم الفاسقون في حق الجزا جمله تامه فاعتبر تمام هذه الجمله بصيغتها من غير ان يلحق الجمله الاولى
فكانت في حق الجزا في حكم الجملة الابتدايه كقوله تعالى فان يشا الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل
وقوله تعالى لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشا وقوله تعالى ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله
على من يشا فان هذه الجمله ابتدايه والواو للاستيناف لا للعطف والشافعي رحمه الله قطع قوله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا عما قبله وهو فاجلدوهم ثمانين جلده حيث جعل الواو للابتدا
والفصل مع قيام دليل الاتصال وهو العطف الصحيح لان كل واحد منهما جملة فعليه خوطب
به الايمه ولان كلا منهما يصلح جزا للقذف ووصل قوله قوله تعالى واوليك هم الفاسقون بما قبله
وهو ولا تقبلوا حتى صرف الاستثنا الى قوله واوليك هم الفاسقون والى قوله ولا تقبلوا دون
قوله فاجلدوهم فقبل شهاده القاذف المحدود بعد التوبه ولم يسقط الجلد بها مع قيام دليل
الانفصال وهو عدم صحه العطف لمغايره بين الجملتين من خطاب احديهما للايمه وبيان
٢٥٣ الاخرى عن سمه القاذف وكل ذلك غير مستقيم وقلنا بسبب صيغه الكلام ان القذف
سبب موجب للعقوبة والعجز عن اقامه البينه شرط الاقامه للجلد ورد الشهاده بصفه
التراخي لان الرمي متردد بين حسبه وهتك ستر فتظهر الحسبة من الهتك باحضار الشهود
فاذا احضرها دل ان القذف كان حسبه واذا عجز عن احضارها دل انه كان هتكا فيعاقب
بعقوبه الهتك اما بمجرد الرمي لا ترد شهادته لانا لم نعلم هتكه بعد فاني يعاقب بعقوبة
الهتك ورد الشهاده حد مشارك للجلد لانه مولم كالجلد وقد عطف بالواو الموجب للشاركة
بمنزله حد واحد والعجز عن اقامه البينه عطف بثم الدال على صفه التراخي فتبين بهذا ان
العمل بموجب النص هو فيما قلناه لا فيما قاله الشافعي رحمه الله لانه رد الشهاده بدون
مده العجز فترك العمل بحرف ثم والله تعالى جعل رد الشهاده حكما بصفة التراخي الى وقت
العجز بقوله ثم لم ياتوا باربعة شهدا وجعل نفس القذف موجبا للحد وجعل الواو في قوله
تعالى ولا تقبلوا للابتدا والواو في قوله تعالى واوليك هم الفاسقون للعطف وكل ذلك
مخالف مقتضى صيغه الكلام فكان الصحيح ما قلناه قال ـــــ رحمه الله ومن ذلك قول
بعضهم ان العام يختص بسببه الى قوله ولم يختص بها اقول ـــــ مما سبق ذكره من الوجوه
الفاسده ما قال بعض اهل النظر وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كالمزني ان العام
يختص بسببه ونقل عن الشافعي رحمه الله مثله واليه ذهب مالك وابو ثور رحمه الله

والجمهور على خلاف ذلك واليه ذهب اصحابنا رحمهم الله الا فيما ياتي ذكره من الوجوه
الثلاثه فانها تختص بالسبب عندنا احتج الجمهور على ذلك بوجوه الاول ان النص ساكت
عن سببه اي عن سبب الخصوص والسكوت لا يكون حجه لان الاستدلال لا يكون بلا دليل
الثاني ان الصحابه رضي الله عنهم استدلوا بالعمومات الوارده على اسباب خاصه فانهم استدلوا
على الظهار مطلقا وان وردت الايه في حق سلمه ابن صخر او في حق خوله بنت ثعلبه امراة
اوس ابن الصامت فانه روي انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان اوسا تزوجني
وانا شابه مرغوب في فلما خلا سني ونثرت بطني اي كثر ولدي جعلني عليه كامه وروي
ان اوسا راها وهي تصلي وكانت حسنه الجسم فلما سلمت راودها فابت فغضب وقال
لها انت علي كظهر امي وروي انها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي صبيه صغارا
ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا فقال صلى الله عليه وسلم حرمت عليه فهتفت
وشكت فنزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الايه
وكذا استدلوا بايه اللعان وان وردت في حق هلال ابن اميه وبيان ذلك ان ايه القذف
لما نزلت قراها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقام عاصم ابن عدي الانصاري
فقال جعلني الله فداك ان وجد رجل مع امراته رجلا فاخبر جلد ثمانين وردت شهادته
ابدا وفسق وان ضربه بالسيف قتل وان سكت سكت على غيظ الى ان يجي باربعه شهدا فقد
الرجل حاجته ومضى اللهم افتح وخرج فاستقبله هلال ابن اميه او عويمر فقال ما
وراك قال شر وجدت على امراتي خوله شريك ابن سحما فقال هذا والله سوالي ما اسرع
ما ابتليت به فرجعا فاخبر عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلم خوله فقالت لا
ادري الغيرة ادركته ام بخلا على الطعام وكان شريك نزيلهم وقال هلال لقد رايته
على بطنها فنزلت ايه اللعان ولاعن بينهما كذا في الكشاف وكذا استدلوا بايه القذف
وان وردت في قصه عايشه رضي الله عنها وكذا استدلوا بايه السرقه وان وردت
في سرقه المجن او رداء صفوان الثالث ان اللفظ عام والتمسك انما هو باللفظ
الموجب فلا اعتبار بخصوص السبب لانه لا يصلح ان يكون معارضا فانه يحتمل ان يقول
الشارع صلوات الله عليه تمسكوا بعموم اللفظ من غير التفات الى خصوص سببه واذا
احتمل ذلك دل على عدم التعارض وقد استدل المخالفون بوجوه الاول انه لو كان
عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به والجامع كون كل واحد
منهما داخلا تحت لفظ عام قابل التخصيص والثاني باطل بالاتفاق فالاول مثله

والجواب

والجواب المنع من الملازمه والقياس باطل لوجود الفرق فان اللفظ العام الوارد عقيب سبب
تناوله للسبب قطعي وتناوله لغيره على سبيل الظهور فاخراج ما دل عليه اللفظ ظاهرا من الاراده
سايغ بخلاف اخراج ما دل عليه اللفظ قطعا وبطلان الثاني ايضا ممنوع الثاني لو عم لم يكن في
نقل السبب فايده والثاني باطل فالاول مثله والجواب لا نسلم ان الفايده هي قصر العام على
السبب بل هي منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دالا عليه بالقطع ومعرفه الاسباب
الثالث لو قال تغدى عندي فقال والله ما تغديت لم يعم ولو عم موضع السبب وغيره
لكان عاما والجواب ان التخصيص هنا انما حصل من امر خارج وهو العرف الخاص الرابع ان الجواب
ينبغي ان يكون مطابقا للسوال والعام غير مطابق للخاص فلو كان عاما لما طابق والجواب ان الجواب
بالعام جواب بالمطابق وزياده قال رحمه الله وهذه الجمله عندنا على اربعه اوجه
الى قوله واسلمه كتبهم اقول جمله حكم العام المتعلق بالسبب عند علمائنا رحمهم الله على
اربعه اوجه الاول ما خرج مخرج الجزا وهو ان يكون السبب منقولا مع الحكم كما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم سهى فسجد وان ماعز زنى فرجم وهذا يوجب تخصيص الحكم بسببه المنقول
٢٥٤ معه لانه لما نقل السبب مع الحكم كان ذلك تنصيصا على انه بمنزله العله للحكم المنصوص فتعلق الحكم
بما ذكر اولا وهو السبب ولانه لو لم تختص السجده بالسهو والرجم بالزنى لا يبقى لقوله
عليه السلام فسجد ورجم فايده فلا بد من القول بالاختصاص الثاني ان لا يكون السبب
منقولا معه ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفيدا بدون السبب المتقدم
فهذا ايضا يختص بالسبب نحو قول الرجل يقول لاخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول
اكان الامر كذا فيقول نعم او اجل فجعل هذا اقرارا لكون هذه الحروف لا تستقل بنفسها
فتتقيد بالسوال المذكور الذي هو سبب وذلك لما لم يكن مستقلا بنفسه صار كبعض الكلام
وبعض الكلام لا يفيد الحكم فيختص بسببه واصل بلى في اللغه ان يكون بناء على النفي في الابتدا
مع الاستفهام فيجعل النفي ايجابا لانه لايجاب النفي كقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى
اي بلى انت ربنا ولو قالوا نعم لكفروا لان نعم لتقرير ما سبق ايجابا كان او نفيا وقوله تعالى
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين اي بلى نجمعها ونعم جواب لمحض الاستفهام
وهو ما لا نفي معه كقوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم واجل نجمعهما اي
يجمع محض الاستفهام كما في نعم وغير محض الاستفهام كما في بلى فيستعمل استعمال نعم وبلى
وذكر في الصحاح اجل انما هو جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في
التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل

وكان احسن من نعم واذا قال اذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وقد يستعمل بلى
ونعم في جواب ماليس باستفهام علي ادراج الاستفهام وتقديره في صدر الكلام فيكون اقرارا
وذلك كقوله لي عليك الف درهم فيقول نعم علي يعني الي عليك الف وذكر في اقرار المبسوط ولو قال
اخبر فلانا ان لفلان عليك الف درهم او اعلمه او ابشره فقال نعم فهذا كله اقرار او يكون الكلام
مستعارا للاستفهام كما مر مثاله وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار مسايل بناها علي كلمة نعم من غير
الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام ايضا وهو ما استعمل نعم في جواب الامر كما اذا قال
لاخر ابتع مني عبدي هذا او استاجره مني فقال نعم فان هذا اقرار بالملك وكذا اذا قال
افتح باب داري هذا او جصص داري هذه او اسرج دابتي هذه او الجم بغلي هذا فقال نعم
فهذا اقرار لان نعم غير مفهوم المعنى بنفسه فلابد من حمله علي الجواب لانه لو لم يحمل عليه لصار
لغوا وكلام العاقل مهما امكن محمول علي الصحة ما امكن ولا يحمل علي اللغو وكذا قال رجل لاخر اقض
الالف التي عليك فقال نعم انه اقرار بها لان نعم لا يستقل بنفسه كما مر وقد اخرج مخرج
الجواب فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فكانه قال نعم اقبضك الالف التي لك علي
وما ثبت من الاشله لا يحتمل الاستفهام لان الاستفهام طلب الفهم والامر طلب الفعل
وذكر في علم المعاني ان الاستفهام لطلب تنقيش الذهن بما في الخارج والامر لطلب ثبوت
ما في الذهن في الخارج واذا كان كذلك فهما متضادان فاني يجتمعان الثالث ـــــ ان يكون
مستقلا بنفسه لا يفتقر الي شيء اخر لكنه خرج جوابا للسوال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه
وذلك مثل قول الرجل لاخر تعال تغد فقال ان تغديت فعبدي حر ان كلامه هذا يتعلق
بالغدا المدعو اليه ويختص به وان كان كلاما عاما لكنه لما كان بناء علي السوال تخصص به
اذ العام يجوز تخصيصه بالدليل وقد وجد الدليل ههنا وهو دعاؤه الي الغدا المدعو
اليه فتخصص به لدلالة الحال حتي لو تغدي معه بعد ذلك الوقت لا يحنث وكذا لو تغدي
في ذلك الوقت مع غيره وكذلك اذا قالت له امراته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من
جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر انه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السوال
وان كان كلاما تاما عاما لانه خرج جوابا للسوال السابق فتضمن اعادة السوال فصار
تقديره ان اغتسلت الليلة في هذه الدار من جنابة فعبدي حر ولهذا لو اغتسل لا عن
جنابة لا يعتق عبده وقد يحتمل هذا الوجه الابتدا لاستقلاله بنفسه خرج عقيب
سوال لكنه زايد علي ما هو الجواب كما اذا قال الرجل انك تغتسل الليلة في هذه الدار
عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر او قال المدعو الي الغدا والله لا اتغدي

اليوم

شرح ... عشر من الكميل

اليوم او ان تغديت اليوم فعبدي حر فهذا موضع الخلاف فعندهم يختص بسببه وعندنا لا يختص
بسببه بل يصير الحالف مبتديا حتي يحنث باي سبب اغتسل عملا بعموم اللفظ واحترازا عن الغا الزياده
وهي قوله الليلة او في هذه الدار او اليوم اذ في تخصيصه به الغاؤها وفي جعله نصا مبتدا اعتبار
الزياده التي تكلم بها والغا الحال واعمال كلامه اولي من الغا بعض كلامه يوضحه ان الذي لا يستقل
من نحو بلي ونعم السوال مع الجواب بمنزلة الكلام واحد تقديرا ولم يجز هناك الغا
بعض الكلام التقديري حتي جعل السوال والجواب بمنزلة كلام واحد حيث لم نقل نعم
عن السوال لئلا يبطل بعض الكلام التقديري فلو ابطلنا الزياده هنا وهي قوله الليلة
يلزم ابطال بعض الكلام الحقيقي لان قوله ان اغتسلت الليلة فعبدي حر كلام واحد حقيقة
فلما لم يجز هناك ابطال بعض الكلام التقديري لم يجز هنا ابطال بعض الكلام الحقيقي
بالطريق الاولي وانما كان اعمال كلامه اولي لان اللفظ منطوق والحال مسكوت
واعمال المنطوق مع اهدار المسكوت اولي من العكس وفيما اذا لم يرد علي الجواب
عري جانب الحال الطالح لتقييد الاطلاق عن المعارض الراجح فعملناه ثم ان علي الجواب بما
٢٥٥ زاد علي الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالي وتصير الزياده توكيدا لانه يجوز ان
يزاد علي قدر الجواب كما ورد في النصوص قال الله تعالي وما تلك بيمينك يا موسي قال هي
عصاي اتوكا عليها الايه وقال تعالي لعيسي عليه السلام أأنت قلت للناس اتخذوني وامي
الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الايه وقال صلي الله عليه وسلم
الطهور ماؤه والحل ميتته حين سيل ايتوضا بماء البحر ولا يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر
فان قيل ان العام في الصور التي ذكرنا من قوله صلي الله عليه وسلم سهي فسجد وزني
ماعز فرجم حتي يقال انه اختص بسببه ولم يوجد شي من انواع العام فيها قلنا قوله فرجم
عام من حيث الاسباب والاحوال لانه او لم يذكر نفس سببه لاحتمل عموم الاحوال
من انه رجم لرده نعوذ بالله منها او قتل نفس بغير حق او سعي لفساد او التاشر الي العدو
او للزياده لسياسه او زني بعد احصان فعند ذكر السبب وهو الزني تخصص به
وزال ساير الاحوال الداعيه الي الرجم وكذلك سجد عام باحواله من انه للشكر او التلاوه
او قضا المتروكه منها وغير ذلك فلما ذكر سببه تخصص به وفي قوله تعالي
السنة من كم قالوا بلي عام الا به كمن وما واما عموم قوله ان اغتسلت فعبدي حر ظاهر لان
تقديره ان اغتسلت غسلا وغسلا نكره في موضع الشرط موضع النفي فان قيل ما تقول
في قوله صلي الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر فان هذا الحديث لم يعرف

٧

به سببه كما ترى ومع ذلك خصه مشايخنا رحمهم الله بسببه فقالوا ان الحديث ورد
في حق رجل ظلل في السفر من زيادة الجهد فمر به النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما اجهد كـ
فقال اني صايم فقال صلى الله عليه وسلم الحديث قلنا اذا دل الدليل على خصوصية حادثة
تختص بها وهنا قد دل لان الشارع لما رخص الافطار في السفر بقوله تعالى فعده من ايام
دفعا لمشقة ما لا اباح له الصوم عند مشقة تفضي الى الهلاك مع شرعية التاخير ما انا لم
نخصه بحادثة ذلك الرجل على وجه لا يتعداها بل اجرينا حكمه على العموم وقلنا في كل موضع
تفضي الصوم الى الهلاك في السفر لا يكون الصوم بر الحنيفية لا يكون هذا تخصيصا بالحادثة
بل كان جعلا لحكمه الى محل اخر عند معارضة دليل سواه كما هو الحكم عند تعارض الادلة وانما
انحصرت العقول الوجوه المذكورة في اربعة لان النص ههنا لا يخلوا اما ان خرج مخرج
الجزا ومخرج الجواب فالاول هو الوجه الاول والثاني لا يخلوا اما ان يكون مستقلا
بنفسه او لا الثاني هو الوجه الثاني والاول لا يخلوا اما ان يكون زايدا على قدر الجواب
او لا الثاني هو الوجه الثالث والاول هو الوجه الرابع قال رحمه الله ومن
ذلك ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم الى قوله فلما تاخر الادا
لم يبق الوجوب اقول مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه
الله جعل التعليق بالشرط موجب عدم المشروط عند عدم الشرط واليه ذهب الكرخي
وابو الحسين البصري وعندنا عدم المشروط لم يثبت بعدم الشرط بل بقي المعلق بالشرط
على ما كان قبل التعليق وهو العدم الاصلي واليه ذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري
وعبد الجبار وحاصل هذا ان المعلق بالشرط عندنا ما لم ينعقد سببا قبل وجود الشرط
والشرط يمنع انعقاده سببا ولكن بعرضيه ان يصير سببا عند وجود الشرط فان
ان وجود الحكم حال وجود الشرط وقال الشافعي رحمه الله الشرط موخر للحكم
الى زمان وجود الشرط كتاجيل الديون فانه يمنع المطالبة دون نفس الوجوب
وكخيار الشرط في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب ولهذا تاخر الحكم الى سقوط
الخيار مع قيام السبب وهو نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بحبل من سقف البيت
فانه يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله ولهذا الاصل ابطال تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب لا يتحقق بدون الملك وتاثير الشرط في تاخير الحكم بعد تقرر السبب
فيشترط قيام الملك عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط وجوز
تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث لان النذر سبب
واليمين سبب الكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين
كما يقال زكوة المال والاضافة دليل السببية لما عرف ان الواجبات تضاف

الى

الى اسبابها واما الحنث فشرط يتعلق به وجوب الادا والتعليق بالشرط عنده
بمنزلة تاجيل الدين فلا يمنع جواز تعجيل الكفارة قبل الحنث بمنزلة الدين المؤجل فانه لا يمنع تعجيله
وقال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية ان تعليق جواز
النكاح الامة بعدم طول الحرة اي بعدم القدرة على نكاح الحرة يوجب فساد نكاح الامة
عند وجود طول الحرة اذ الحل تعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص وذلك يوجب نفي الحل
عند وجوده كما يوجب اثباته عند عدمه والدليل على ان الشرط موخر للحكم الى زمان وجود
الشرط لا مانع من انعقاد السبب وجوه الاول ان الوجوب يثبت بالايجاب لولا وجود
الشرط فيصير الشرط موخرا لما وجب وجوده وهو الحكم لولا الشرط فيكون وجود
الشرط موخرا للحكم لا مانعا للسبب من انعقاده الثاني ان السبب موجود حسا
فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم لانه امر اعتباري يثبت حكما فجاز ان يتعلق بالمانع
وهو الشرط الثالث انه لو لم يبق سببا لا يبقى تعليقا كما كان قبل التعليق فان
قيل ان الرجل اذا علق الطلاق امرأته بدخول الدار ينبغي على هذا ان لا يمكن
له بتحرير طلاقها قبل دخول الدار لما ان التعليقات عنده اسباب في الحال وهو قد علق ما ٢٥٦
في ملكه بدخول الدار ولم يبق شي في ملكه حتى ينجز قلنا الاستحالة انما تكون بعد وجود
الحكم بان يوجد شي واحد بالارسال والتعليق معا واما قبل الوجود فلا استحالة وان
كان سببا عنده لانه لم يوجد حكمه فلا يستحيل ان يكون الشي الواحد معلقا ومرسلا
قبل الوجود فانه جاز ان يوجه حكمه بالتعليق بوجود الشرط وبالتنجيز الا ترى ان من باع
شيا بشرط الخيار جاز له بيعه من اخر ومن المشتري بدون شرط الخيار فكان في ضمن
بيعه بدون شرط الخيار فاسخا شرط الخيار وشرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون
السبب بالاتفاق فكذا عنده في التعليق ولا يلزم على ما مر من جواز تعجيل كفارة اليمين
ان تعجيل الواجب البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان نفس الوجوب حاصل بالسبب
ووجوب الادا متراخ بالشرط لان تاثير التعليق بالشرط عنده تاخير وجوب الادا والحق
المالي يحتمل ان ينفصل الوجوب فيه عن وجوب ادايه من حيث ان الواجب قبل
الادا مال معلوم والمال مع الفعل متغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا
يثبت وجوب الادا كما في حقوق العباد الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد
البيع ولا يجب الادا ما لم يطالب المشتري لما انهما متغايران فاما الحق البدني فلا يحتمل
الفصل بين وجوبه ووجوب ادايه لان الفعل لما وجب وجب اداوه ولو لم يجب الفعل

لا يجب الاداء اذ لا واسطة بين الفعل فلا يتصور انفصال وجوب الفعل عن وجوب
الاداء فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تاخر الوجوب ضرورة فلو ادى قبل الحنث تقع
الكفارة قبل الوجوب وانه لا يجوز ولان الموجود في المالي شيان المال والفعل فيكون
المال واجبا والفعل متاخرا كما في الثمن المؤجل وفي البدني شي واحد وهو الفعل الا ترى انا متى
قلنا تجب الصوم فقد قلنا تجب اداؤه اذ الصوم هو الاداء لا غير فمن ضرورة تاخر الفعل
الى زمان وجود الشرط وهو الحنث انتفى الوجوب قبله ومن ضرورة ذلك انتفى الجواز بخلاف
المالي فانا متى قلنا تجب الكسوة اداء الكسوة غير الاداء والاداء غير الكسوة نظيره من حقوق
العباد الشري مع الاستيجار فان بشري العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم
وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى زمانين فلا يتصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فان المنفعة انما تصير معقودا عليها مملوكة
بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المال والبدني من هذا الوجه
الا ترى ان من قال لله علي ان اتصدق بدرهم راس الشهر فتصدق به في الحال لهذا المعني
قال رحمه الله ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه الى قوله وانما اما الله اقول
قد استدل اصحابنا رحمهم الله على ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط
بالنص والمعقول اما الاول فقوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة الايه ولا خلاف انه
يلزمهن الحد المذكور زجرا على الفاحشة وان لم تحصن وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا وحكم الكتابة لا ينتفي عند عدم هذا الشرط واما الثاني فوجوه الاول ان الايجاب
لا يوجد الا باعتبار ركنه لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي فقيام الشي بدون ذلك محال
الا ترى ان البيع لما كان عبارة عن الايجاب والقبول لا ينعقد هو بدونهما او ما يقوم مقامهما
فلا يوجب شطر البيع شيئا لانعدام تمام الركن وكذا الصلاه لما كانت عبارة عن الاركان
المعهوده لا يتصور بدونها او بما يخلفها وكذا لا يثبت الا في محله لبيع الحر فانه لا يوجب شيئا
ايضا لانه باطل لكونه مضافا الى غير محله وفيما نحن فيه وهو الطلاق والعتاق حال الشرط
بين السبب وقوله انت طالق وانت حر وبين المحل وهو الزوجه والرقيق فمنع وصوله
الى المحل فيبقى غير مضاف الى المحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولكن بعرضيه
ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شطر البيع بعرضيه ان تصير سببا اذا وجد الشطر
الاخر وكان شطر النصاب ليس بسبب للزكوة ولكن بعرضيه ان يصير سببا ونظيره
من الحساب الرمي فانه ليس بقتل ولكن بعرضيه ان يصير قتلا اذا اتصل بالمرمى واذا كان

زس

ترس منعه من الوصول الى المحل فلا يقول احد ان الترس مانع لما هو قتل ولكن مانع لما
يصير قتلا لو اتصل بالمحل فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات واعتبر هذا ايضا بفعل التحرير فانه لما
توقف على الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل انتفى فعل التحرير اي جرى ينتفي فكذا ههنا
ينتفي فعل التطليق والتحرير بدون ذلك بخلاف المضاف الى زمان كقوله انت طالق غدا لان
الطلاق صار متحقق الوجود لكن عينه وقتا بمنزلة تاجيل الدين فلا ينافي انعقاد السبب
في الحال ولان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التاخير وذكر الزمان لا ينافي الحكم
والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق الساعة لثبت الحكم والسبب جميعا وانما تمتنع ما
يمتنع بالاضافة بصفة التاخير في ذلك الزمان فكان مانعا من وجه دون وجه فقلنا بكونه
مانعا للحكم دون السبب عملا بالشبهين بخلاف التعليق فانه مانع واستحال ان
يكون المانع سببا ويدل على صحة ما قلنا ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم والسبب
المعلق يمين معقوده على البر والعقد على البر ليس طريقا الى الكفارة لان الكفارة لا تجب
الا بالحنث وهو نقض العقد فكان بين السبب وبين التعليق الذي هو يمين تناف فلا
يصلح ان يكون المعلق سببا اذ القول به عائدا الى موضعه بالنقض الثاني ان السبب هو ٢٥٧
الايقاع والمعلق بالشرط ليس بايقاع لكونه يمينا وينتقض اليمين عند الايقاع حال وجود
الشرط فلا يكون المعلق سببا في الحال الثالث ان التعليق تصرف من المتكلم
كالتطليق وتصرفه انما يؤثر في فعله الاختياري لا في الحكم الذي يثبت عقيب فعله من
غير اختياره فعلمنا ان تصرفه انما يصح في تطليقه من حيث له ان يمنع اللفظ عن الاتصال
بالمحل وعند ذلك لا يصير تطليقا فلا يكون سببا فان قيل ينتقض هذا بمسايل
منها ان اهلية المتصرف انما تعتبر عند التعليق لا عند وجود الشرط حتى لو جن المعلق
بعد التعليق ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق والعتاق فلو كان التعليق
ليس بسبب في الحال بل يصير سببا عند نزول الجزاء على ما ذكرتم لكان الحكم على العكس
ومنها اشتراط المحلية حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ثم دخلت
الدار لا تطلق ولو لم يكن المعلق سببا في الحال لما اشترط محل عمل السبب بكونه صالحا
كذلك العمل ومنها عدم جواز بيع المدبر وهبته مع ان التدبير تعليق العتق بالموت قلنا
اما اشتراط اهلية المتصرف عند التعليق فباعتبار انه يمين لا باعتبار انه طلاق والمعنى
فيه ان تصرفه لما لم يتصل بالمحل كان التصرف قائما بالمتصرف فتعتبر اهليته في ذلك
الوقت بحسب اقتضاء ذلك التصرف من صفة المتصرف والتصرف يمين في الحال

فينبغي ان يكون الحالف عاقلا بالغا حال اليمين ولا تعتبر صفة المحل عند نزول الجزا لانه انما يتصل به
عند ذلك كذلك لو كانت المراه مبانه وانقضت عدتها عند وجود الشرط لا يقع الطلاق
وذكر الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير فالحاصل ان الكلام من الحالف يوجد عند التعليق
فيراعي اهليه المتكلم في ذلك الوقت والوصول الي المحل عند وجود الشرط فيراعي وجود المحل في
ذلك الوقت واما اشتراط المحليه فلاعتبار شبهه العليه للتعليق وان لم يكن عله حقيقة وحكم
الشبهه انما يوخذ من حكم الحقيقه والمعني فيه ان اشتراط المحليه بالملك حال التعليق ليحصل فايده
اليمين لا لصحه التعليق في نفسه وذلك لان المراه حال وجود الشرط متردده بين ان تكون محلا للطلاق
وبين ان لا تكون فلو لم يشترط الملك في الحال لا تحصل فايده اليمين وهي المنع او الحمل فيجب ترجيح
احدي الحالين عند نزول الجزا بقيام الملك حال التعليق اذ الظاهر من كل موجود بقاوه واما
تسميه شهود العله فلان الشهود حين شهدوا كانت اليمين طلاقا بشهاده شهود اخر
بوجود الشرط والمعلق عند ذلك يكون عله ولان الشرط المحض انما علق العله في حق الحكم
المرتب علي العله اذا لم يعارضه عله او ما هو في معني العله والتعليق وان لم يكن عله قبل وجود
الشرط لكن له صلاحيه صيرورته عله بوجود الشرط واما دخول الدار فليس فيه شايبه العليه
اصلا وانما علق العله في بعض المواضع لئلا يهدر الحكم لاشتراكه العله في حق وجود
الحكم لا باعتبار شايبه العله فكان نظير الجار بعينه في حق الشفعه انما يظهر اثره عند
عدم الشريك في حق البيع لانه اللصوق يشركها لكن لاحظ له في نفس المبيع فتاخرت
مرتبته عنها واما التدبير فلا نسلم انه تعليق وان كان في صورة التعليق كالتعليق بامر كاين
اي ثابت فانه تنجيز وان كان في صوره التعليق ولكن التدبير ليس تعليق بل هو وصيه
حتي يعتبر فيه ما يعتبر في ساير الوصايا من اعتبار الثلث وغيره وكذا التعليق بزوال
الملك لا يصح كما في قوله انت طالق مع انقضاء عدتك واذا ثبت انه وصيه فالوصيه تنعقد سببا
للملك في الحال ولين سلمنا انه تعليق ولكن في ساير التعليقات المانع من السببية قايم لانه يمين
واليمين للمنع في الغالب فيستحيل ان يكون المانع عن الحكم سببا له فاما التعليق هنا فليس
للمنع لان الجزا متعلق بما لا يتصور الامتناع عنه ولا منعه عن السببيه ولان تاخير السببيه
في ساير التعليقات الي زمان وجود الشرط ممكن لقيام الاهليه ظاهرا بخلاف التدبير
لان زمان وجود الشرط هنا زمان بطلان الاهليه فلو لم يجعل في الحال سببا لغا كلامه اصلا
فكذلك جعل سببا في الحال بخلاف ساير التعليقات وتبين بما سبق ان الشرط ليس
بمعني الاجل المؤخر لان الشرط داخل علي السبب الموجب لولا هو لمنع السبب عن

اتصاله

اتصاله بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد السبب وصار كقول المولي لعبده انت
فانه متي لم يتصل بقوله حر لم يعمل السبب فصار الحكم معدوما بعد دخول الشرط علي
السبب بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين لا بعدم وجود الشرط والاجل ليس بمانع للبيع
ولا لحكمه اذ المبيع يخرج عن ملك البايع ويدخل في ملك المشتري وكذا الاجل لا يمنع ثبوت الدين
في الذمه وانما اثره في تاخير المطالبه ودخول الثمن في ملك البايع ليس بشرط لصحه البيع
ولهذا لو سقط البايع الثمن عن المشتري لكان صحيحا فلا يقدح عدم وصول الثمن الي البايع في
المبيع ولا في حكمه ولاجل ذلك التعليق فانه يمنع العله عن الانعقاد علي ما بيناه فان قيل لو
قال الشافعي رحمه الله ان لم يكن المعلق سببا في الحال عندكم لكن له شبهه السببيه فيجب
ان يشترط المحل كما يشترط لحقيقه السبب وهذا لان التعليق معتبر بالتنجيز فلما لم يكن
له ولايه تنجيز الطلاق قبل النكاح لم يكن له ولايه تعليقه قبله قلنا لا يصح اعتبار التعليق
بالتنجيز لانه قد يملك التعليق دون التنجيز الا تري ان الرجل اذا قال الجاريه التي ليس
لها حبل اذا ولدت ولدا فهو حر صح بالاجماع وان كان لا يملك تنجيز العتق في الولد
وكذا اذا قال لامراته الحايض اذا طهرت فانت طالق كان هذا تعليق طلاق السنه وان ٢٥٨
كان لا يملك تنجيزه في الحال الي هذا اشار في المبسوط والتعليق بالشرط خلاف البيع بخيار
الشرط لان شرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون السبب حقيقه وحكما اما الحقيقه
فلان البيع لا يحتمل الخطر لان ذلك في الاثباتات يودي الي القمار وانه حرام وفي جعل
البيع معلقا بالشرط خطر تام اذ هو لا يدري ايكون ام لا ولهذا كان القياس ان لا يجوز البيع
مع خيار الشرط لكنه ثبت الجواز بالسنه نظرا لمن لا خبره له في المعاملات لجار البيع لهذه
الضروره وما ثبت بالضروره يتقدر بقدر الضروره والضروره ترتفع بكون
الخيار داخلا علي الحكم دون السبب عملا بما هو الاصل في الشرع وهو ان البيع لا يحتمل
التعليق فلو دخل الشرط علي السبب لتعلق حكم السبب بالشرط لا محاله فكان داخلا عليهما
ولو دخل الشرط علي الحكم لنزل شبهه ولا يتعلق لا طلاقه والسبب مما يحتمل الفسخ فيعلم
التدارك بخيار الشرط بان يصير السبب منعقدا غير لازم لكونه محتملا للفسخ ويتقيد
الحكم بالشرط لان الحكم يحتمل التاخير عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط اسقاط الخيار
مع ثبوت السبب وكان هذا اولي بسبب انه ادني الخطرين وهو دخول الشرط في الحكم
مع اطلاق السبب بخلاف ما اذا كان الشرط داخلا عليهما فان الخطر يشملهما فيودي الي كثره
ما لا يحتمله البيع وهو الخطر يشملها فيودي الي كثره ما لا يحتمله البيع وهو الخطر

واما الطلاق فيحتمل الحظر وكذا العتاق لكونهما من قبيل الاسقاطات والذي يسقط
قابل للتعليق كما في المحسبات فان العتق ايضا قابل للتعليق لانه مما يسقط واذا كان كذلك
فوجب القول بكمال التعليق في باب الطلاق ونحو ذلك اذ الاصل في كل شي وهو
الكمال عند قيام موجبه وصلاحيه محله والنقصان بالعوارض ولا عارض هنا يدعوا
الى نقصان التعليق فقلنا بكماله وذلك في منع السبب اذ فيه منع الحكم ايضا وما الكلم
فانه اذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط
مالم يوجد الشرط واذا بطلت العلقه اي علقه التعليق بان وجد الشرط صار ذلك الايجاب
السابق عند وجود الشرط كانه علة مبتداه ولما مر ان اثر التعليق في اعدام السبب
والسبب مفتقر الى المحل صح تعليق الطلاق قبل الملك بالشرط اذ الملك في المحل انما يشترط
الايجاب الطلاق لا اليمين وهذا الكلام ليس بايجاب فلا يفتقر الى الملك في الحال بل هو
يمين ومحل اليمين ذمه الحالف كاليمين بالله تعالى وانما يصير طلاقا عند وجود الشرط
فاعتبر الملك في ذلك الوقت ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق بالشرط كما اذا قال ان قدم
فلان او ان شفى الله مريضي فلله علي ان اتصدق او اصوم فانه لا يجوز تقديم المندور
علي الشرط لعدم السبب ولو نذر ان يتصدق في يوم الخميس او في رجب فتصدق قبله
جاز لوجود السبب لانه مضاف لا معلق وكذلك لم يجز تعجيل الكفاره لانه تقديم الحكم علي
وجود السبب وذلك كالكفاره بالصوم فانه لا يجوز تعجيلها اتفاقا وفرق الشافعي
رحمه الله بين التكفير المالي والتكفير البدني ساقط الاعتبار ان حق الله تعالي علي عباده في
المالي فعل الادا الذي هو عباده لا عين المال فان المال نفسه ليس بعباده اذ
العباده اسم لفعل يباشره العبد علي خلاف هوي النفس لابتغا مرضاه الله تعالي
انما المال اله ادا الواجب عين المال انما تقصد في حقوق العباد لاحتياجهم واستعانهم
بذلك ولان الواجب للعبد مالا فعل لكون المقصود مما ينتفع به العبد او يندفع عنه
الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واستوفيه الاستيفا
وان لم يوجد الادا ممن عليه لان فعل الادا ليس بمقصود وانما المقصود وصول
الحق الي المستحق وذلك قد يكون باخذه بنفسه وقد يكون باد امن ليس عليه وقد
يكون بالتخليه بينه وبين المستحق فاما الله عز وعلا فغني عن المال وعن الفعل
ولكن الاوامر وردت فيه للابتلا بالايتمار ولا يكون ذلك الا بالفعل او نقول ان
المقصود في حقوق الله تعالي وتحقيق معني الابتلا انما يكون بالافعال الاختياريه

سوا كان الحق ماليا او بدنيا والدليل علي ذلك ان من مات وعليه الزكوة لا توخذ من تركته
الا بوصيه بخلاف ديون العباد لان المال محل اقامه المصالح ودفع الحاجة فجاز ان يكون مقصودا
في حق العبد الموصوف بصفه العجز والحاجه دون من كان موصوفا بصفه كمال القدرة
والتنزه عن الحاجة فثبت بهذا ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالي فكان المالي والبدني
سوا فان قيل الزكوه حق الله تعالي وتتادي بالنايب وقد قلتم ان الواجب في حقوق
الله تعالى فعل الادا قلنا المقصود قطع طايفه من المال اذ قهر النفس في الزكوة بنقص
المال كما ان قهرها في الصلوه باتعاب البدن وهذا المقصود حاصل هنا علي ان الانابه فعل
منه فاكتفي به مع حصول المقصود بخلاف الصلاة لان المشقه في فعل المصلي فلا يتصور فيها
الانابه مع ان الاصل ان فعل شخص من الاناسي لا يكون فعلا لغيره لما فيه من الاستحاله وانما جعل
فعل النايب في الزكوة فعل المنوب بخلاف القياس عند حصول المقصود من ايجاب الزكوة وهو
الابتلا بوصول المشقة اليه فلا يمكن الحاق جواز الانابه في الزكوة لكونها حكما ثبت بخلاف القياس
٢٥٩ ولم تكن الصلوه في معني الزكوة من كل وجه حتي تلحق هي بها بالدلاله وعلي ما سبق ذكره من اطلجواز نا
نكاح الامه لمن له طول الحره لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فيحمل الحل ثابتا قبل وجود
هذا الشرط بالايات الموجبة لحل الاناث للذكور كقوله تعالي واحل لكم ما وراء ذلكم ونحوه وهكذا
نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه ان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل الشرط حتي لو قال
او لا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا
تجعل الثاني نهيا عن الاول كذا في اصول شمس الايمة السرخسي رحمه الله وهذا لا يشبه تعليق
القنديل بالحبل لان القنديل كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرفنا ان عمل التعليق في تفريغ
المكان الذي كان مشغولا به من الارض قبل التعليق وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا
فكان اثر التعليق في تاخير السببية للحكم الي وجود الشرط واما قوله ان السبب
موجود حسا فلا يعقل اعدامه قلنا نحن لا نقول بتعليق المحسوس وانما نقول بتعليق الامر
المشروع وهو السبب وقوله لو لم يبق سببا لا يبقى ادنى درجات السبب ان يكون طريقا
الى الحكم واليمين مانعه من الحنث الذي تعلق به وجوب الكفاره لان اليمين انما تعقد للبر والبر
ضد الحنث فيفوت هو بالحنث وينتقض اليمين بالحنث ويستحيل ان يقال هذا الشي سبب
لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فان قيل ان يعلى ابن امية قال لعمر رضي الله عنه
ما بالنا نقصر الصلاه وقد امنا الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة
ان خفتم فقال تعجبت مما تعجبت منه فسال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال انما هي صدقة

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم عمر وابن امية رضي الله عنه نفي القصر
حال عدم الخوف واقرهما الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك وهو دليل على ان انتفا الشرط
يوجب انتفا الحكم قلنا لا نسلم انهما فهما نفي القصر حال عدم الخوف من انتفا الشرط وانما
حصل لهما الشك لانهما استصحبا وجوب الاتمام فلما نزلت اية القصر بطل ذلك الاستصحاب
ما دام الشرط وهو الخوف حاصلا فلما زال الشرط زال القصر وعلى تقدير التسليم
نقول ان المراد بالنص قصر الاحوال من الايما على الدابة او تخفيف القراءة والتسبيح
بدليل قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم
ما لم تكونوا تعلمون وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف لا بنفس السفر بخلاف
قصر المقدار فان ذلك يتعلق بنفس السفر لا بقيام الخوف قال زفر رحمه الله
ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقايه الى قوله وهو العتاق اقول على ما سبق
ذكره من الاصل وهو ان اثر التعليق في اعدام السببية قال زفر رحمه الله لما بطل الايجاب
لكونه لم ينعقد سببا بواسطة التعليق بالشرط لم يشترط قيام المحل وهو الملك لبقاء
الايجاب وهو اليمين لان المحل انما يشترط لثبوت الايجاب كالمال شرط لثبوت البيع فلما
بطل الايجاب لم يفتقر هو الى المحل فاذا حلف بطلاق امراته وقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا لم تبطل اليمين وكذلك العتق حتى اذا قال لامته ان دخلت
الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل وجود الشرط لم يبطل التعليق عنده حتى اذا ارتدت
ولحقت بدار الحرب فسبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده وعندنا لا تعتق
واذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل الدار يعتق بالاتفاق
لانه بصفة الرق كان محلا للعتق وبالبيع لم تفت تلك الصفة وقوله وانما شرط قيام
الملك الى اخره جواب لزفر عن شبهة ترد على قوله ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقايه
ووجه الورود هو ان التعليق لما لم ينعقد علة ولا شبهة علة لم يشترط قيام المحل لبقاء
التعليق لان المحل انما يشترط للعلة وليس هو بعلة عندنا فلا يشترط قيام المحل ووجب
لذلك ان لا يشترط الملك في ابتدا التعليق وقد اتفقنا على ان قيام الملك في ابتدا التعليق
شرط حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فتزوجها فدخلت الدار لم تطلق
فعلم ان الايجاب لم يبطل من كل وجه حتى اشترط في ابتدا التعليق فاجاب عنه وقال لان حال
وجود الشرط متردد بين ان يوجد الشرط والملك قايم فيلزمه الجزا وبين ان يوجد الشرط
والملك ليس بقايم فلا ينزل الجزا فلا يحصل ما هو المقصود من اليمين وهو البر فوجب ترجيح

وجود الملك عند الشرط بوجود الملك في حال التعليق تحقيقا لما هو مقصود اليمين
لان الاصل في كل موجود دوامه واستمراره ولما وجب الترجيح بالملك في حال التعليق لجانب وجود الملك
حال وجود الشرط لم يعتبر جانب عدم وجود الملك حال وجود الشرط لما عرف ان المغلوب في
مقابلة الغالب بمنزلة المعدوم واذا كان كذلك صار زوال الحل في المستقبل بالطلقات
الثلث وزوال الحل في المستقبل سوا لان زوال الحل لا ينافي وجود نزول الجزا عند
وجود الشرط لا محالة لاحتمال ان تتزوجها بعد زوج اخر فيوجد الشرط وهي في ملكه فيجب
الجزا وزوال الملك في المستقبل بالطلقة والطلقتين كذلك لكونه لا ينافي هو ايضا نزول
الجزا عند وجود الشرط وزوال الملك لا يبطل اليمين اتفاقا فكذا زوال الحل والدليل
على ان قيام المحل ليس بشرط لبقا اليمين ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان الحل في الحال معدوما
حتى اذا قال للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق جاز التعليق ولو كان التعليق يتصل بالمحل
لما صح ذلك التعليق وانما صح هذه الصورة وان كان الحكم في الاجنبية كذلك ايضا لان المطلقة
٢٦٠ ثلثا ابعد من الحل ولما جاز تعليق طلاقها بنكاحها فلان يجوز تعليق طلاق الاجنبية بنكاحها اولى
واما عند باقي الاصحاب رحمهم الله يبطل التعليق بالطلقات الثلاث اذا طلقها ثلاثا لان
صحة التعليق باعتبار المحلوف عليه وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون
المحل وقد فات المحل بالطلقات فلذلك يشترط قيام المحل ولا يصح هذا الطريق الا ان يثبت
للمعلق نوع اتصال بمحله ليشترط قيام محله والمعنى من ضرب الاتصال كونه مضمونا بالجزا في
الحال فاما قيام طلاق هذا الملك فلم يتعين لصحة اليمين حتى يكون زواله مبطلا لليمين لما بينا ان
التعليق ليس بتصرف في الطلاق ليصح التعليق باعتبار الملك لما سبق ان المعلق بالشرط لم ينعقد
سببا واذا كان كذلك لا يكون زوال الملك بالطلقة والطلقتين مبطلا للتعليق وانما قال رحمه الله هذا
التفرقة بين زوال الملك وزوال المحل وذلك لان المحل شرط صحة التعليق لما ان التصرف اذا اخطا محله
يلغو واشتراط الملك عند التعليق لا لصحة تعليق الطلاق لان هذا ليس بتصرف فيه بل لتحصيل فايدة
اليمين كما سبق تقريره والطريق في ذلك لعلمائنا الثلثة رحمهم الله ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب والكلام
يكون ايجابا وذلك لان اليمين تعقد على البر لما عرف ولا بد للبر من كونه مضمونا بالجزا انه لو فات البر يترتب
عليه الجزا ليكون وجوب الجزا مانعا له من تفويت البر يترتب عليه الجزا فاذا حلف بالطلاق كان البر هو
الاصل وذلك البر مضمون بوقوع الطلاق عند وجود الشرط فيثبت لتعليق الطلاق في الحال شبهة
ايجاب الطلاق كالمغصوب فان الغاصب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت حال قيام عين
المغصوب شبهة ايجاب القيمة ولهذا لو ادى الضمان تملكه من حين الغصب وانما يملكه باداء القيمة فلولم

الملك والمحل

تكن شبهه ايجاب القيمه ثابته بالغصب لمالك المغصوب باداء القيمه وكذلك الكفاله بالمغصوب
تصح حتى انه يلزم على الكفيل رد العين حال بقايها ودفع القيمه حال هلاكها كما ذكر في زاد
الفقها مع ان الكفاله لا تصح الا بالدين الصحيح ولهذا لا تصح ببدل الكتابه لانه ليس بدين صحيح
لان الدين الصحيح لا يسقط الا بالادا او بالابرا ودين الكتابه يسقط بغيرهما وهو عجز المكاتب عن ادايه
ولما كان البر ههنا مضمونا بالطلاق في الحال ثبت ان التعليق الطلاق شبهه ايجاب الطلاق وهذا القدر
من الشبهة لا يستغنى عن المحل كما ان حقيقه الايجاب لا يستغني عن ذلك اذ الشبهه دلاله الدليل
على ثبوت المدلول وان تخلف المدلول ولا دلاله على المدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة
الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل واذا بطل المحل وهو الحل لم يبق التعليق لما عرف
ان كل حكم يرجع الى المحل استوى فيه الابتدا والبقا وفي الابتدا لا يصح التعليق عند عدم
المحل فيما اذا كان التعليق بغير سبب الملك فكذلك البقا فاما تعليق الطلاق بالنكاح
فصحيح وان لم يكن الحل والملك في الحال موجودا لانه تعليق بما هو علة ملك الطلاق وانه يحصل
فايده اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزا وهو الطلاق لا محاله فصار مثل التعليق بغير
علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هذا اولى بالصحة لان في حال قيام الملك كان البر
مضمونا بالطلاق من حيث الظاهر مع احتمال غير مضمونيته وفي تعليق الطلاق بالملك كان
البر مضمونا بالطلاق من حيث القطع فكان هذا احق بالصحه واذا كان كذلك فيصير قدر ما
ادعينا من الشبهه وهي شبهه ايجاب الطلاق بهذه المعارضة وذلك لانه لما صح تعليق الطلاق
بالنكاح لزم شبهه سقوط شبهة الايجاب لاستحاله حقيقه الطلاق قبل النكاح والشبهة انما
تعتبر عند امكان الحقيقه ولما لم يمكن الحقيقه هنا سقطت الشبهة بخلاف الشبهه حال
قيام النكاح وحقيقه التطليق فانها ممكنه فيه فصح القول بشبهه التطليق ايضا لقيام
الدليل عليه فاعتبرت الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة
وبيان المعارضه ان تعليق الطلاق بالشرط يوجب شبهة الايجاب وتعليق الطلاق بالنكاح
يوجب سقوط تلك الشبهه فصارت هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطلاق بالنكاح
معارضه للشبهه السابقه التي اقتضاها تعليق الطلاق بالشرط فاسقطت تلك الشبهة
لقوه هذه وضعف تلك بوجهين احدهما ان هذه الشبهه تنشا من جانب علة العله فان النكاح
علة ملك الطلاق والطلاق علة الوقوع وتلك الشبهه تنشا من جانب مطلق تعليق الطلاق
بالشرط كدخول الدار فعلة العلة اقتضت الا تكون المراه منكوحة ولا شبهة كونها
منكوحة ليتحقق النكاح في حقها وتلك الشبهة اقتضت محليه الطلاق وهي دونها منكوحة

فرجح

فوجب ترجح جانب علة العلة على مطلق الشرط لان علة العلة ~~على مطلق الشرط لان علة العله~~
يصلح ان تكون علة والشرط لا وثانيهما ان عند وجود هذا الشرط وجود كونها محلا
للطلاق لا محاله لان المنكوحه محل للطلاق وعند وجود ذلك الشرط يثبت كونها محلا للطلاق
من حيث الظاهر ويحتمل ان لا يكون محلا للطلاق فوجب ترجيح جانب الشرط الذي
هو كاين لا محاله لمحليه الطلاق عند وجوده لانه اشبه بالعله من مطلق الشرط
الا ترى ان تعليق العتاق بالموت وهو التدبير كان اشبه بالعلة التي هي الاعتاق من التعليق
بساير الشروط حتى اثر ذلك في منع البيع وساير التمليكات بخلاف ساير التعليقات
لما ان ذلك معلق بالموت وهو كاين لا محاله فجعل كانه وجد العتق وعن هذا افترق خطاب الكفار
بالايمان والشرايع فقلنا انهم مخاطبون بالايمان دون الشرايع لان عند وجود الايمان صاروا
اهلا لموجب الايمان وهو دخول الجنه واما اذا وجدت الشرايع بدون الايمان فلا فكذلك
ههنا صح تعليق طلاق الاجنبية بالنكاح ولم يصح تعليق طلاقها بدخول الدار وغيره لما ان عند وجود
النكاح صيرورتها محلا للطلاق لا محالة بخلاف وجود دخول الدار وقوله بهذه المعارضة
٢٦١ اي بمعارضه اقتضا علة العله سقوط شبهه الايجاب قبل وجود الشرط لما ذكرنا ان انعقاد
النكاح وتحققه مقتض ان يكون المراه اجنبيه لا منكوحه للمعلق وشبهه الايجاب مقتضيه
ان تكون المراه منكوحته لان شبهة الايجاب انما تتحقق في المنكوحه كحقيقته لان
كلا منهما مفتقر الى المحل فتعارضا فرجحنا جانب علة العلة لما ذكرنا فان قيل يرد على قولكم
الظهار فانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد
زوج اخر يكون مظاهرا منها اذا دخلت الدار فيجب ان يكون في تعليق الطلاق بالشرط
كذلك لان كل واحد من الطلاق والظهار يتحقق في حق المنكوحه قلنا ليس هذه اليمين
كاليمين بالظهار لان الحليه هناك لا تنعدم بالتطليقات الثلاث لان الحرمه بالظهار غير
الحرمه بالطلاق فان تلك الحرمه حرمه الى وجود ~~الشرط الا الى~~ الى وجود ما يرفعها
وهو الزوج الثاني وكان من حق الظهار على هذا ان يثبت بعد التطليقات الثلاث اذا
وجد الشرط الا انها لو دخلت الدار بعد التطليقات لا يصير مظاهرا لانه لا حل بينهما في الحال
والظهار تشبيه المحللة بالمحرمه وذلك يوجد بعد التزوج بها اذا دخلت الدار الى هذا اشار
في المبسوط ومسلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد ثلاث تطليقات منصوصه في كتاب
الطلاق على صحتها وقد نص في الجامع على صحة نظيره وهو العتاق كما اذا قال لكافر ان ملكتك
فانت حر فاسترق ثم ملكه عتق عليه قال رحمه الله ابعد من هذه الجملة ما قال
الشافعي رحمه الله من حمل المطلق على المقيد الى قوله وهو لا يوجب الا الوجود اقول

الشرط

المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كذا ذكره المصنف
رحمه الله في منتخب القوم وذلك نحو قوله تعالى فتحرير رقبة لان رقبة اسم لذات مرقوقة مملوكة
فهي مطلقة عن الاوصاف غير متعرضة لها من كونها مسلمة او كافرة او بيضا او سودا وغيرها
ونحو رجل فانه يتناول الذكر من بني ادم المجاوز حد البلوغ باي وصف كان قصيرا او طويلا
قبيحا او جميلا صحيحا او سقيما فالاوصاف ليست من مقتضيات لفظ المطلق فان دخل
شي منها دخل اتفاقا فاما المقيد بخلافه وهو اللفظ المتعرض للذات والصفة جميعا نحو قوله تعالى
فتحرير رقبة مومنة فانه يتناول ذاتا مرقوقة مملوكة موصوفة بصفة الايمان ونحو قول
القايل اكرم رجلا عالما او فقيها فقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة نظير الاثبات وقوله تعالى
انه عمل غير صالح نظير النفي وقيل المطلق هو اللفظ الدال على معنى شايع في جنسه العام حيث
انه عام ولا من حيث انه خاص ولا من حيث ولا من حيث انه كلي ولا من حيث انه جزي فيخرج
عنه المعارف الداله على الاشخاص الجزيه ومثل كل رجل فانه عام واذا تقرر ذلك فنقول ان
الشافعي رحمه حمل المطلق على المقيد وهو ابعد عن الصواب من جمله الفاسده المذكوره وانما
كان ابعد منها لان التغيير في الوصف والشرط ناف للحكم عند عدم الوصف او الشرط
والتغيير هنا في موضعين احدهما هذا وهو جعل النص المقيد نافيا للحكم عند عدم القيد
والثاني ابطال حكم ثابت بالنص وهو الاطلاق مع امكان العمل به كذا اشار اليه الامام
شمس الايمة السرخسي رحمه الله ولان ثمه اتحد الحكم واختلف العله وههنا اختلف الحكم
والعله فكيف يمكن تعرف حكم من حكم اخر او تعرف عله من عله اخرى ولانه ادعى
ثمه النفي خاصة في غير المنصوص عليه وههنا ادعى النفي مع ابطال النص المطلق ثم المطلق
والمقيد بحسب الورود في الحكم اقسام منها اذا وردا في حادثه واحده وانه على وجهين
الاول انه اذا وردا في حادثة واحده والحكم واحد نحو قوله تعالى في كفاره اليمين
فصيام ثلاثة ايام مطلقه وفي قراه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه متتابعات مقيدا
فعند الشافعي رحه حمل المطلق على المقيد بطريق دلاله الدليل وهي ان الشي الواحد لا
يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا او ان المطلق ساكت عن ذكر الوصف لكونه غير متعرض له لا
بالنفي ولا بالاثبات والاحتياج الى معرفه الوصف متحقق كالاحتياج الى معرفه الاصل
اذ الشارع كما اعتبر الاصل في ترتيب الاحكام اعتبر الوصف كذلك الا ترى ان النما شرط
في النصاب لوجوب الزكوه كاشتراط النصاب والشارع صلوات الله عليه بين
الوصف في بعض الصور بمعنى محمود معقول نحو كفاره القتل فان تحرير الرقبه
المومنه فيها تقرب الى الله تعالى بتخليص عبده المومن عن عبده له العبوديه فيكون

البيان

البيان في بعض الصور من الكفارات بيانا في ساير الكفارات لانها جنس واحد
لكونها ساتره زاجره واذا كان كذلك كان القيد اولى بان يكون اصلا ويبني المطلق عليه ولان
المقيد لما كان ناطقا كان محكما في ان ذلك الوصف هو المراد والمطلق محتملا له فوجب حمل المحتمل على المحكم
فيثبت الحكم مقيدا كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاه فانه مطلق غير متعرض
لصفه السوم لا بالنفي ولا بالاثبات وقوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السايمه شاه فانه
متعرض لصفه السوم فوجب حمل المطلق على المقيد وانه محمول على المقيد ايضا حتى تنعدم
الوجوب عن العوامل وكما قيل في نصوص العداله فان المطلق عن صفه العداله وهو قوله
تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد
بالعداله وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم ولهذا شرطت صفه العداله
في الشهود وكما في نصوص الهدايا ان المطلق عن التبليغ وهو هدي المتعه والقران
محمول على المقيد بالتبليغ وهو قوله تعالى في جزا الصيد هديا بالغ الكعبة حتى يجب
التبليغ في الهدايا كلها واذا كان كذلك فقد حمل المطلق على المقيد الوجه الثاني اذا وردا ٢٦٢
في حادثه واحده لكن في حكمين مختلفين نحو قوله تعالى في كفاره الظهار فمن لم يجد
فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا فعند الشافعي رحمه الله يحمل المطلق على المقيد ومنها اذا وردا في حادثتين
والحكم متحد نحو قوله تعالى في كفاره القتل فتحرير رقبة مومنة وفي كفاره اليمين
والظهار فعنده يحمل المطلق على المقيد ايضا كذلك حتى لا يجوز عنده اعتاق الرقبة
الكافره عن كفاره اليمين والظهار كما لا يجوز في كفاره القتل لان قيد الايمان زياده
وصف يجري مجرى التعليق بالشرط على ما سبق ان الوصف عنده ملحق بالشرط فيوجب نفي
الحكم عند عدم الوصف المذكور في المنصوص وهو كفاره القتل وفي نظيره من الكفارات
وهو كفاره القتل وفي نظيره من الكفارات وهو كفاره اليمين والظهار لان الكفارات
جنس واحد لكونها شرعت زاجره فيكون بعضها نظير بعض نحو له الطهاره فان تقييد
الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهاره بخلاف
زياده الصوم في القتل وهي شهران متتابعان فانه لم يلحق بذلك الصوم الزايد كفاره اليمين حيث
لم يشترط فيها صوم شهرين متتابعين فلا يزيد الصوم فيها على صوم ثلاثه ايام مع ورود النص
في كفاره القتل بصوم شهرين متتابعين وكفاره اليمين نظيرها وكذلك الطعام ثبت في كفاره
اليمين ولم يثبت في كفاره القتل مع انها نظيرها وكذلك اعداد الركعات فانه لم يلحق الفجر بالظهر
في زياده الركعتين مع انها جنس واحد احداهما مطلقه عن الزياده والاخرى مقيده بها
وكذلك وظايف الطهارات مثل سنيه التثليث وسنيه المضمضه والاستنشاق في الوضوء

دون التيمم وكذلك اركان الطهارات فانها في الوضو اربعه اعضا وفي التيمم عضوان
ونحو ذلك كاشتراط الاربع في شهود الزنى وهي غير مشروطه في ساير الشهادات لان التفاوت
في ذلك كله ثابت بالاسم العلم وهو شهران في كفاره القتل وعشره مساكين في كفاره اليمين
واربع ركعات في الظهر ونحوها وثلث في المغرب وركعتان في الفجر لا بالوصف الذي يجري مجرى
الشرط واسم العلم لا يوجب الا وجود المسمى به ولا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في المسمى
بالاتفاق قال رحمه الله لا يحمل المطلق على المقيد ابدا الى قوله وهو قراه ابن مسعود
اقول ذهب علماونا رحمهم الله الى ان المطلق لا يحمل على المقيد ابدا سوا كانا حادثه
او حادثتين او في حكم او حكمين واستدلوا على ذلك بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى
لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسوكم نبه تعالى على ان العمل بالاطلاق واجب اذ في الرجوع
الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق اقدام على هذا المنهي لما فيه من ترك الابهام فيما ابهمه الله واليه
اشار ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله الا ترى ان اصحاب البقره
لو عمدوا الى ادنى بقره لكفتهم لكن شددوا بالسوال وبيان الكيفيه وترك صفه
الاطلاق فشدد الله تعالى عليهم فاشتروها بملء مسكها ذهبا ومعنى ابهموا ما ابهم
الله اطلقوا ما اطلق الله ولا يقيد والحرمه في امهات النسا بالدخول من غير لهم فرسهم
اي مطلق اللون ومنه قول عمر رضي الله عنه اما المراه مبهمه فابهموا واراد قوله تعالى
وامهات نسايكم فان حرمتها مطلقه وحرمه الربيبه مقيده بقوله تعالى من نسايكم
اللاتي دخلتم بهن ولانه ورد النهي عن السوال والسوال عما هو محكم ومفسر لا
يكون لعدم الاحتياج الى السوال فلا يرد النهي عنه والرجوع الى الاستفسار في
المجمل واجب ليتمكن المكلف من العمل به فعلم ان النهي انما ورد على ما هو يمكن العمل باطلاقه
مع نوع ابهام غير محتاج اليه في العمل فكان السوال عن مثل تعنتا وذلك لا يجوز فثبت
ان الرجوع في القيد ليتعرف حكم المطلق منه ارتكاب للنهي فلا يجوز ومعنى الايه
لا تكثروا مسايله رسول الله حتى تسالوه عن تكاليف شاقه عليكم ان افتاكم بها
وكلفكم اياها بعمكم ويشق عليكم وتندموا على السوال عنها وذلك نحو ما روي ان سراقه
ابن مالك وعكاشه ابن محصن قالا يا رسول الله الحج علينا كل عام فاعرض عنه رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى اعاد مسالته ثلاث مرات فقال ويحك وما يومنك ان اقول
نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتكم لكفرتم فاتركوني
ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم كثره مسايلهم واختلافهم على انبياهم فاذا امرتكم
بامر فخذوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فاجتنبوه قوله وهو قول

عامه

عامه الصحابه اي الابهام قول عامتهم رضي الله عنهم في امهات النسا فانهم اجروا
المطلق على اطلاقه في قوله تعالى وامهات نسايكم فقالوا حرمه الامهات مطلقا سوا دخل الزوج بابنتها
التي هي امراته اولم يدخل بها لان حرمه الامهات مطلقه عن قيد الدخول بابنتها
فانما يثبت اذا دخل بامها واما اذا لم يدخل بها فلا يثبت حرمتها بمجرد نكاح امها لانها مقيده بقوله
تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن واما المعقول فوجوه الاول
ان المقيد اوجب الحكم ابتدا لانه اثبت الوصف الزايد الجاري مجرى الشرط كما قال الخصم فلم يجز
المطلق في مورد المقيد لانه لم يشرع والحكم يتلقى من جهه الشرع وحينيذ عدم جواز المطلق
لكونه غير مشروع لا لان النص المقيد نفى حكم المطلق كما قاله الخصم لان اثبات النص
حكمه الذي هو نفي او اثبات اما بالعباره او بالاشاره او بالدلاله او بالاقتضا والعباره
والاشاره غير موجوده ههنا اذ النفي غير ثابت بالصيغه ولما كانت الاشاره ثابته
بالنظم كالعباره كان قوله صيغه شامله لها فلذلك لم يذكر الاشاره واما الدلاله والاقتضا
فلان الاثبات لا يتناول النفي بمعناه لغه بل يضاده فكيف يثبت النفي بالدلاله والثابت ٢٦٣
بالاقتضا هو ما لا يستغني المذكور عنه فيثبت تصحيحا للمذكور والمذكور ههنا وهو
الاثبات مستغن عن النفي بل مضاد له فكيف يكون الضد تصحيحا للضد الاخر واذا كان كذلك فيصير
الاحتجاج بان المقيد ينفي جواز العمل بالمطلق احتجاجا بلا دليل وانه باطل والذي قلناه عمل بمقتضى
كل نص على ما وضع له فانا عملنا في المطلق باطلاقه وفي المقيد بتقييده وانه موضوعها فيكون
ما قلناه عملا بالدليلين والاطلاق معنى متعين معلوم ممكن العمل به مثل التقييد وترك الدليل وهو اجرا
المطلق على اطلاقه ذهابا الى غير الدليل وهو تقييد المطلق شرعا الوجه الثاني ان صفه الاطلاق
الثابته لاحد النصين مثل صفه التقييد للنص الاخر وقد تعلق بكل واحده من الصفتين معنى
مقصود وحكمه حميده لانه تعلق بصفه الاطلاق التسهيل وهو معنى مقصود وتعلق بصفه
التقييد التشديد وهو حكمه ومصلحه في موضعه فلا يجوز ابطال صفه التقييد بصفه الاطلاق
احترازا عن تفويت الحكمه المتعلقه بها والابطال صفه الاطلاق بالتقييد احترازا عن تفويت
المصلحه المتعلقه بصفه الاطلاق الوجه الثالث ان في التقييد فسادين احدهما نصب
الشرع من تلقا نفسه والثاني ابطال ما هو مشروع واما قول الشافعي رحمه الله ان القيد زياده
وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فغير مسلم الا ترى ان نساوكم في قوله عز وعلا من نسايكم مرتبا طاله
النسا الى ضمير المخاطبين فلا يكون تقييد النسا المذكوره بالدخول وصفا معرفا لها وبينا ليجعل ذلك
الوصف شرطا اذ فيه جعل ما ليس بصالح للشرط شرطا وهو باطل الا ترى ان قوله هذه

المراة التي اتزوج بها طالق لغو من الكلام لكون صفة التزوج ليست شرطا لوقوع الطلاق حتى
لو تزوجها لا تطلق لان جعل الوصف شرطا انما يصح في حق الغايب لا في حق الحاضر ولهذا اذا
وصف غير المعرف بالاشارة او بالاضافة جاز ان يجعل ذلك الوصف شرطا كقوله المراة التي اتزوجها
طالق فيكون الطلاق معلقا بالتزوج وانما ذكر المصنف رحمه الله هذا لان الشافعي رحمه الله جعل الوصف
بمعنى الشرط وجعل الشرط نافيا للحكم عند عدمه فجعل الوصف نافيا الحكم عند عدمه كما مر بيانه
ولما كان كذلك جعل هو الوصف في قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم
بهن بمنزلة وصف الايمان في الرقبة فكان ذلك الوصف ايضا نافيا لحكم الطلاق فجنبيد كانت
حرمة الربايب منتفية عند عدم وصف دخول امهاتهن لان عدم ذلك الوصف نفاه فاجاب
المصنف رحمه الله عنه وقال ليس كذلك لان الوصف انما يلحق بالشرط ويعمل عمله اذا كان ذلك
الوصف واقعا للغايب على ما ذكرنا من قوله المراة التي اتزوجها طالق فانه يصح ويكون بمنزلة
الشرط كانه قال ان تزوجتها فهي طالق واما اذا وقع الوصف وصفا للمضاف الى المخاطب
وصفا للمشار اليه لا يكون ذلك الوصف بمعنى الشرط فلذلك لا يكون قوله هذه المراة التي اتزوجها
طالق بمنزلة قوله ان تزوجتها فهي طالق ولين سلمنا ان النفي ثابت بهذا القيد لم يستقم للشافعي
رحمه الله الاستدلال بهذا القيد على غيره الا اذا صحت المماثلة يعني قد ذكرنا قبل هذا ان عدم
جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل باعتبار ان النص المقيد بالايمان اثبته ولا يلزم منه
عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار الا بعد ان يثبت المساواة بين
كفارة القتل وساير الكفارات ولا مساواة بينهما الا في السبب ولا في الحكم اما في السبب
وهو القتل بغير حق فان القتل اعظم الكباير ولهذا قرنه الله تعالى بالكفر فقال والذين لا
لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق وقال صلى الله عليه وسلم خمس
من الكباير لا كفارة فيهن الاشراك بالله تعالى الحديث واليمين في اصله مشروع كما في الحلف
في بيعة الرضوان وكذا الظهار لانه تشبيه المحللة بالمحرمة والتشبيه يحتمل معان اخر ليس فيها
معنى الكذب بان يشبهها بها من حيث السن او الهزال او اللون او غير ذلك ولانه كان في الجاهلية
طلاقا والطلاق مباح في اصله ولكن الشارع جعل ذلك التشبيه في حق الحل والحرمة وجعله
كاذبا فيه واوجب الكفارة فيه ومع ذلك لم يبلغ هو من حيث الجريمة جريمة القتل بغير
حق فوجوب تحرير الرقبة المومنة في كفارة القتل لزيادة غلظ معصية القتل لم يدل على وجوب
تحرير الرقبة المومنة في كفارة اليمين والظهار لعدم مساواتها في السبب واما في الحكم فان
الرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للاطعام فيها والصوم فيها مقدر بشهرين

متتابعين

متتابعين وفي الظهار للاطعام مدخل عند العجز عن الصوم واذا كان كذلك فقد جاءت
المفارقة بينهما في السبب كما مر بيانها وكذلك في الحكم صورة ومعنى اما الصورة فلا شك
فيها كما سبق واما المعنى فلان معنى الاطعام تغاير معنى التحرير اذ الاطعام للاشباع
والتحرير لتخليص العبد من ذل الرق وكذا الكفارة في اليمين شرعت ساترة لا ثم القتل ولاجل
المفارقة بين كفارة القتل وساير الكفارات في الحكم صورة دخل الطعام في الظهار عند العجز
عن الصوم دون القتل ومعنى وجب التخيير في اليمين بين ثلاثة اشيا واذا انعدمت المماثلة
في السبب والحكم وثبتت المفارقة وشرط صحة الاستدلال المماثلة فكيف يجعل ما
يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين واذا كان كذلك فبطل الاستدلال
فان قال الخصم انا اعدي القيد الزايد وحده وهو الايمان لاحتراز عن تعديه ما ليس بحكم
مشروع وهو العدم ثم نفي الحكم يثبت بذلك القيد الزايد وحده وهو الايمان بعد التعدية
قيل له هذا لا ينفعك لان مصيرك الى هذا القول لاجل ان لا يجوز الكفارة بتحرير رقبة كافرة ٢٦٤
وقد بينا ان التقييد بوصف الايمان في المنصوص عليه وهو ثبوت تحرير رقبة مومنة لا يمنع
التحرير بالرقبة الكافرة لما قلنا ان القيد لا يوجب نفيا لكن لانه لم يشرع تحرير الرقبة الكافرة في
المقيد كما لا يجوز تحرير نصف الرقبة وقد شرع تحرير الرقبة الكافرة في النص المطلق لما اطلق
واذا كان كذلك فصارت تعديه وصف الايمان على وفق كلامك لعدم وهو عدم الجواز من
المقيد الى المطلق عن القيد لا يصلح ذلك المعدوم حكما شرعيا لابطال امر موجود وهو حكم الاطلاق
في المنصوص المطلق يصلح ذلك الموجود حكما شرعيا وهو التسهيل والتوسعة فكان هذا اي
حمل المطلق على المقيد ابعد مما سبق وهو ان التعليق بالشرط عنده يوجب نفي الحكم عند عدم
الشرط وقد سبق بيان كونه ابعد او نقول وهو الاوجه لتقرير الكتاب ان النص المقيد
بوصف الايمان لما لم ينف جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل بل لم يجز لانه غير مشروع
على ما ذكر في الكتاب كان عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة فيها لم يكن ثابتا بالنص فحينيذ كانت
التعديه تعدية امر غير ثابت بالنص الى موضع اخر لابطال حكم ثابت فيه بالنص وهو الاطلاق
وانه لا يجوز وما قاله الخصم وهو ان التعديه في القيد الزايد فقط ثم النفي يثبت به امر ظاهر التناقض
لما سبق ان التعديه صارت لمعدوم فكان الثابت بالتعدية النفي وقد قال ان النفي لا يثبت بالتعدية
وانه تناقض ظاهر او نقول اعتباره وصف الاطلاق المفيد في النص المعتبر على وجه ينفي
غيره وعدم اعتباره وصف الاطلاق في النص المطلق بوجه ما نوع من كلام المومني تابت
بالنص ممكن العمل به صالح لكونه مراد المتكلم امر متناقض لانه اعتبر وصف النفي في موضع

ولا يعتبر في موضع اخر وقوله ان الوصف بمعنى الشرط قلنا ممنوع ذلك وعلى تقدير تسليمه
نقول ان الشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتدا اما العدم
فليس بامر شرعي وانما هو كاين بالعدم الاصلي فعدم جواز تحرير الرقبه الكافره في كفاره القتل اذ ليس
ثابتا بالدليل الشرعي بل بالعدم الاصلي فكيف يقال ان هذا الوصف الذي في قوله تعالى فتحرير
رقبة مومنه بمعنى الشرط واما الجواب عما قال الخصم انكم حملتم المطلق على المقيد في نصوص الزكوة
ونصوص العداله الى اخره فهو ان قيد الاسامه في نص الزكوة لم يوجب نفي الزكوة عند عدم الاسامة
ولكن السنه المعروفه في ابطال الزكوه عن العوامل وهي قوله صلى الله عليه وسلم ليس في الحوامل
والعوامل ولا في البقره المثيره صدقه اوجبت نسخ قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة
فكان انتفا الوجوب عن غير السايمة بتلك النسبه لا لحمل المطلق على المقيد بالصفه وهو قوله صلى الله
عليه وسلم في خمس من الابل السايمة شاه وكذلك قيد العداله لم يوجب النفي لكن النص الذي فيه
الامر بالتثبت في خبر الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب
نسخ الاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والتثبت والتبيين متقاربان
وهما طلب الثبات والبيان وكذا قوله تعالى ممن ترضون من الشهدا اوجب نسخه اذ الفاسق لا
يكون مرضيا فاشتراط العداله بهذا الاعتبار لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وكذا قيد التبليغ
في الهدايا باعتبار النص الوارد وهو قوله تعالى بعد ذكر الهدايا ثم محلها الى البيت العتيق او يقتضي
اسم الهدي اي ينقل من مكان الى مكان وورد الشرع بالنقل اليه سواه وكذا قيد التتابع في صوم كفارة
القتل والظهار لم يوجب نفي جواز التفرق في صوره كفاره اليمين على طريق حمل المطلق على
المقيد بل ثبت قيد التتابع زياده على النص المطلق بحديث مشهور وهو قراه عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلاثه ايام متتابعات وقراته لا تكون دون خبر يرويه وقد كانت قراته
مشهوره الى عهد ابي حنيفة رحمه الله فكانت بمنزله الخبر المشهور فثبت الزياده على النص عندنا
وان كانت الزياده نسخا معنى فثبت التتابع بهذا الاعتبار لا بحمل المطلق على المقيد لما فيه من الفساد
الذي بيانه فان قيل لا فرق بين القولين بالزياده على النص وبين القول بحمل المطلق على المقيد لان في
كل منهما ترك العمل بالمطلق والعمل بالمقيد فلم اجزت الزياده دون الحمل قلنا لا بل هما مختلفان
وان استويا من حيث الصوره لان في حمل المطلق على المقيد تعديه امر معدوم لا يصلح حكما شرعيا الى
موضع يلزم منها ابطال حكم موجود يصلح حكما شرعيا على ما مر وليس في زيادة ذلك بل فيه
عمل بحديث مشهور والعمل به اقتضاه واجب لشهاده السلف بصحته وان كان يلزم فيه نسخ
من وجه لما ان النسخ من كل وجه جايز في الشرع وهو الزياده بالمشهور لا على ما هو غير

جايز

الثالث من التكميل
شرح البزدوي

جايز في الشرع وهو الزياده بالمشهور لا على ما هو غير جايز وهو تعديه المعدوم لابطال
الموجود واما تقييد الايدي بالمرافق في التيمم فبحديث مشهور ثبت بمثله التقييد لا بطريق
حمله على المقيد وهو الوضو واذا صار تقييدا لا ينفي ذلك الحكم بعينه مطلقا لما بينهما من المنافاة
وذكر في ميزان الاصول ان في الموضع الذي يحمل المطلق على المقيد انما يحمل لعدم الامكان بان
كان سبب الحكم واحدا والحكم واحدا ولا يمكن اثبات حكم المطلق ومقيد بسبب واحد في
زمان واحد فيخرج على البيان او على النسخ على اختلاف بين مشايخنا رحمهم الله ان تقييد المطلق
بيان او نسخ اما عند الامكان فلا يحمل وهذا اشاره الى ان في بعض المواضع يحمل المطلق على
المقيد عندنا وهذا بخلاف ما ذكره المصنف رحمه الله وذكر الامام شمس الايمة السرخسي
رحمه الله في اصوله هذه المسله على وفق ما قاله المصنف رحمه الله قال رحمه الله
ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر الى قوله وطرق كثيرة اقول هو جواب
٢٦٥ عن سوال مقدر وهو ان يقال انكم عملتم في صدقه الفطر بالحديث المطلق وهو قوله صلى الله
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وبالحديث المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين ولم تعملوا بقراه بن مسعود رضي الله عنه المقيده بالتتابع وبالقراة
المعروفه المطلقة عن التتابع ليجوز الامران التتابع والتفرق مع انكم جعلتم قراته رضي الله
عنه بمنزله النص المشهور وتقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرنا ان قراه بن مسعود رضي الله
عنه بمنزله حديث مشهور تجوز الزياده به على النص المطلق العمل به وبالقراه المعروفة لان النفي
وهما قراه بن مسعود رضي الله عنه والقراة المعروفه وردا في حكم واحد وهو تادي الكفاره
بالصوم والصوم في وجوده شي واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما التفرق والتتابع فاذا
ثبت تقييده بالنص المشهور بطريق الزياده كما مر بطل اطلاقه والحاصل ان الشيين اذا توردا
في الحكم ولاحدهما زياده وصف فالاخر الذي ليس له زياده وصف يكون تبعا للذي له زياده
وصف فيثبت ذلك الوصف لهما جميعا كالطلاق الرجعي مع البائن فان البائن للطلاق
زياده وصف على الرجعي لان الطلاق لا يكون اقل من الرجعي فلا يكون الرجعي زياده وصف
فيلحق الرجعي بالباين متقدما او موخرا فيكونان باينين لئلا يلغا وصف البينونه التي هي زياده
وصف في الطلاق فكذا ههنا النص الموجب لمطلق الصوم كان تبعا للنص الموجب للتتابع لئلا
يلغا وصف التتابع الذي هو زياده وصف في الصوم وفي صدقه الفطر النص المطلق والمقيد
في بيان السبب دون الحكم واحد السببين لا ينفي السبب الاخر اذ لا مزاحمة في
الاسباب لان الحكم الواحد جاز ان يثبت باسباب كثيرة على سبيل البدل لا على سبيل

رحيم
سار
الطلاقة

الاجماع الا ترى ان الشري سبب الملك وكذا الارث والهبه والصدقه وهذا
قبل وجود الملك اما اذا وجد الملك فلا بد من ان يكون ثبوته مضافا الي احد الاسباب
معينا واذا كان كذلك فوجب الجمع في الاسباب فقلنا يجوز ان يكون ملك العبد المطلق سببا
لوجوب صدقه الفطر باحد النصين وملك العبد المسلم سببا بالنص الاخر بخلاف كفاره اليمين
فان السبب واحد وهو اليمين عند الحنث لانا لو جعلنا احد النصين مثبتا صوما والاخر
مثبتا صوما اخر للزم عليه صوم سته ايام ثلثه متتابعات وثلثه مطلقه ولا يلزم ذلك بالاجماع
فعلم ان حكم احد النصين ينصرف الي ما ينصرف اليه حكم النص الاخر بعينه فلما وجب تقييده
في احد النصين لم يبق مطلقا فان قيل لم لا تقول لما وجب اطلاقه في احد النصين لم يبق
مقيدا ضرورة حتى تكون عاملا بذلك النص لا بهذا فمن اين ظهر ترجيح هذا النص عليه قلنا لانه
يلزم حينيذ حمل المقيد على المطلق فانه متروك بالاجماع وعلى هذا قال ابو حنيفه ومحمد رحمهم الله
يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض بالنص المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي
الارض مسجدا وطهورا ويجوز بالتراب بالنص المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم التراب
طهور المسلم لان المحل مختلف وان كان الحكم واحدا فنستقيم اثبات المحلية باعتبار كل نص
في شي اخر واما القياس على التيمم فلا يصح لانا لم نشترط التيمم الي المرافق باعتبار حمل
المطلق على المقيد اذ لو جاز ذلك لكان الاولى اثبات التيمم في الراس والرجل اعتبارا بالوضو
لانهما ممسوحان وانما عرفنا بنص فيه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم علم التيمم ضربتين
ضربه للوجه وضربه لليدين الي المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد فاذا صار مقيدا
لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا قوله وهذا اي هذا الذي قلناه وهو ان دخول
الاطلاق والقيد في السبب لا يوجب حمل المطلق على المقيد بل يجري كل واحد منهما
على سننه نظير ما سبق من قولنا ان تعلق الحكم بالشرط يوجب الحكم عند وجود الشرط
ولا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط فان تعلق الحكم بالسبب المقيد لا ينفي تعلقه بالسبب
المطلق واذا كان حكم التعليق ما ذكرنا صار الحكم الواحد وهو الطلاق مثلا متعلقا بالشرط
ومرسلا اي مطلقا عنه كنكاح الامه فانه تعلق جوازه بعدم طول الحره بالنص وهو قوله
تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات الايه وبقي مرسلا عن الشرط
بالنصوص المطلقه نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا وقوله واحل لكم ما ورا
ذلكم فنقول بالجواز عند عدم الطول بما ذكرنا من النص المقيد وبالجواز عند الطول
بالنصوص المطلقه المذكوره لان الارسال والتعليق يتنافيان اذا وجدا معا اذا

الشي

الشي زمان وجوده لا يتصور ان يكون معلقا ومرسلا فاما قبل ابتدا وجود الحكم
فهو معلق اي معدوم تعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط يعني انه محتمل للوجود قبل
الشرط والعدم الاصلي وهو العدم الذي قبل التعليق كان محتملا لان يوجد بالارسال والتعليق
ولم يتبدل ذلك العدم بالتعليق لانه لم يوثر في حق الحكم فصار كانه لم يعلق ثم بعد التعليق
لم يتبدل ذلك الاحتمال لانه يحتمل ان يوجد الحكم بتنجيز ذلك التعليق او بتنجيز تعليق اخر او بالارسال
فصار العدم قبل الوجود محتملا للوجود بطريقي الارسال والتعليق واحتمال الوجود بطريقي
كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيره كالملك لما كان معدوما يحتمل ان يوجد بطريق البيع
وبدونه كالهبه والارث وغير ذلك وبعد ما وجد لا يمكن ثبوته الا بواحد من الاسباب
والطرق اذ عند الوجود يمتنع الحكم بالارسال وبالتعليق للتنافي بينهما وقول الخصم الوصف
معتبر قلنا نعم لكن الاطلاق صفه معتبره ايضا فلا بد من اعتبارها وقوله ان الشارع نص على
الصفه لمعنى حميد في بعض الصور والنص ساكت عن الوصف فيجعل ذلك بيانا في جنس المنصوص
عليه والزياده مقدره فلا تكون ناسخه قلنا هذا قياس وشرطه فقدان النص والحكم في
(٢٦٦) المتنازع فيه ثابت باطلاق النص وصفه النص تعتبر باصلها فكما لا يجوز ابطال النص بالقياس
لا يجوز ابطال صفته بالقياس ايضا وفيما قاله ذلك لانه لو لم يقيد للزم جواز التكفير باعتاق
الرقبه الكافره نظرا الي النص ولو عمل بالقيد لما جاز اعتاق الرقبه الكافره عن كفارة
اليمين والظهار فعلم ان التقييد يوجب بطلان الحكم الثابت بصفه الاطلاق وبهذا
تبين ان التقييد نسخ معنى وان لم يكن نسخا صورة قال رحمه الله وقد قال الشافعي
رحمه الله ان صوم كفاره اليمين غير متتابع ولم يحمل ذلك الصوم الي قوله لمعنى ذكرناه في موضعه
اقول قد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفاره اليمين غير متتابع ولم يحمل ذلك الصوم
على كفاره الظهار والقتل المقيد بالتتابع حتى يثبت التتابع في صوم كفارة اليمين ايضا حملا
للمطلق على المقيد وهذا منه تناقض لانه حمل المطلق على المقيد فيما سبق ولم يحمله هنا فقد تناقض
مذهبه فان قال هو في العذر عن عدم حمل صوم كفاره اليمين على صوم كفاره الظهار والقتل ان
اصل الحمل متعارض لاني وجدت صوم المتعه لا يصح الا متفرقا بالنص وهو قوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم حتى لا يجوز صوم المتعة متتابعا فقد
تقيد هذا النص بصفة التفرق وتقيد بعض النصوص بصفه التتابع فلا يكون حمل صوم
كفارة اليمين على احدهما اولى من الاخر فلاجل هذا التعارض ابقينا حكم الاطلاق في صوم كفاره
اليمين قيل له ليس الامر كذلك فان صوم سبعة ايام في المتعة قبل مضي ايام النحر لم يجز لانه لم يشرع

ان صوم السبعة اضيف في النص الى وقت لا يكون مشروعا قبل ذلك الوقت كصلاة
الظهر لما اضيفت الى وقت الظهر لم تكن مشروعة قبله لما سبق في موضعه ان الواجب
اذا اضيف الى وقت كان ذلك سببا لوجوبه فلا يجوز تقديمه لان تقديم الحكم على
السبب لا يجوز واذا كان كذلك فلا يجوز صوم المتعة متتابعا لانه ادا قبل وقته وهو
وقت الرجوع الى اهله بالنص فكان عدم جواز المتتابع لهذا لا لان تفريق ذلك
الصوم واجب فلم يصح قوله ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح
الا متفرقا لانه لا يقال للصوم الهدي لم يجئ وقته انه صوم متفرق فعلم بهذا انه لم
يوجد صوم كالتفريق فيه ولان المطلق في كفاره انما يحمل على المقيد في كفارة وليس في
صوم الكفارات صوم مقيد بالتفريق لان صوم المتعة ليس بصوم الكفارة فان دم
المتعة ليس بدم جبر بل هو دم نسك فلا وجه لحمل اصلا على صوم المتعة وجد للاصل معارض
او لا فان قيل ان صوم المتعة بدل على دم المتعة ودم المتعة عند الشافعي رحمه الله دم
جبر فكان هذا الصوم ايضا صوم كفارة لكونه جبرا للنقصان الثابت بالقران والمتعة
فان الافراد عنده افضل من المتعة والقران قلنا هذا العذر ايضا لا يجدي له لان عدم
جواز السبعة قبل الرجوع لا لوجوب التفريق بل لعدم وقته على ما مر ذكره
وذكر في شرح التقويم شرع صوم المتعة متتابعا حتى لا يجوز السبعة متفرقة
لانه وجب بدلا عن الهدي والبدل انما يجب في الزمن الذي يجب فيه الاصل هذا
هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل يوم واداء صوم عشرة ايام لا يتصور
فيه فلضرورة عدم الامكان جعل الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده
ليكون جمله بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون
متصلا بطرفي ايام النحر الذي هو الاصل فكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام
النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له
ومرحمة عليه وقيل ينبغي على هذا ان تكون السبعة متصلة بيوم العيد لانه وقت الاصل
لكن لم يجعل الشرع ايام التشريق وقتا للصوم فكان يجب ان تكون متصلة بايام التشريق
الا ان الشرع مع وجود السبب اخره لعذر السفر اذ الظاهر من حال الحاج ان يخرج بعد
النحر وايام التشريق فعلقه بشرط الرجوع والمعلق بالشرط عدم قبله فلا يجوز تعجيله
قال رحمه الله واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين العزيمة والرخصة
وهذا باب العزيمة الرخصة الى قوله ويشير الى شدة والرعاية اقول

احكام اقسام الكتاب من الخاص والعام وهما تنقسم الى قسمين عزيمة ورخصة
فلا بد من بيانهما فالعزيمة في اللغة عبارة عن القصد المؤكد دل على ذلك قوله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي قصدا متاكدا في العصيان وقوله تعالى كما صبر اولوا العزم من الرسل
حض تعالى بعض الرسل بهذا الوصف بعد ان كان كلهم على الحق لانه لم يكن لهم وهن ولا شبهة
وهن في الدعوة وطلب الحق ولهذا جعل العزم يمينا حتى اذا قال الرجل اعزم ان افعل
كذا كان حالفا عند النية لان العباد يؤكدون افعالهم بالايمان وفي الشريعة اسم لما هو اصل
من الاحكام الشرعية غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصلا
مشروعا كانت في نهاية من الوكادة والقوة ثبت حقا لصاحب الشرع تعالى علينا بحكم انه
الهنا ونحن عبيده من غير نظر الى الاعذار وهو نافذ الامر واجب الطاعة يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والانقياد والضمير في قوله هو اصل راجع الى لفظ ما
الموصول واما الرخصة بسكون الخاء فانها في اللغة عبارة عن الاطلاق والسعة والسهولة ٢٦٧
يقال رخص السعر اذا تراجع وخف على الناس وتيسرت الاصابة بكثرة الانتاك
وقلة الرغبات وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الاباحة على طريق التيسير
يقال رخصت لك في كذا اي ابحته لك تيسيرا عليك وفي الشريعة اسم لما بني على اعذار
العباد وما بني على اعذارهم هو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وسياتي معنى
الاستباحة وانما قيد بقيام المحرم ليكون تعريفا لما هو الاحق في استحقاق اسم
الرخصة على ما يجيء بيانه والاسمان وهما العزيمة والرخصة دالان على المراد اي على ما اريد
منهما كما مر بيانه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم انه الهنا
ونحن عبيده والرخصة ما تغير عن عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف ثم العزيمة
اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل ووجه الانحصار في الاربعة ان الحكم
الثابت شرعا اما ان يثبت بدليل يوجب العلم والعمل او يوجب احدهما او لا يوجب
شيئا منهما الاول والثاني هو الواجب والثالث اما ان كان المكلف مطالبا باقامته او لا
الاول هو السنة والثاني هو النفل فهذه الاقسام اصول الشرع وان كانت متفاوتة
في انفسها على ما ياتي بيانه اما الفرض فمعناه في اللغة هو التقدير والقطع قال الله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى نصف ما
فرضتم اي قدرتم بالتسمية ومنه فرضة النهر وهي القطع الذي يقصد به تقديرا لا
وفرض القوس وهو القطع الذي في طرفي القوس يقصد بذلك تقدير علقة الوتر وفي

الشريعة عبارة عن مقدر شرعا لا يحتمل الزياده والنقصان مقطوع به ثابت
بدليل لا شبهه فيه نحو الكتاب والسنة المتواترة اذا كانت دلالتها قطيعة
والاجماع القطعي وذلك مثل الايمان والصلوه والزكوه والحج لان هذه الجمله فرايض
مقدره لا تحتمل زيادةً ولا نقصانا وانها مقطوعه بثبت بدليل لا شبهة في دلالته
واسم الفرض يشير الي نوع من التخفيف لانه مقدر رسناه وفي التقدير والشامي بسرلاه
لا يصعب علي العباد ادا المقدر وكذا يشير اسم الفرض الي شده الرعايه والمحافظه لكونه
ثابتا بطريق القطع ومنه سميت الفرايض مكتوبه لانها ثبت علينا في اللوح المحفوظ فكان
اداوها لازما والكتابه تنبي عن الشامي فكان ذلك اشاره الي المعنيين قال رحمه الله
واما الواجب فانما اخذ الوجوب الي قوله وسمي ولد الولد نافله لذلك اقول
ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
علي الارض ومعني السقوط في الواجب انه ساقط عنا من حيث العلم والاعتقاد به قطعا
وذلك لان اداوه واجب علينا من غير ان نعلم يقينا لان خبر الواحد لا يوجب العلم
القطعي وكذا لا يجب علينا ان نعتقد قطعا انه يجب علينا لانه وجب الاعتقاد بكونه
واجبا بغلبة الظن هو الوصف الخاص اي سقوط العلم والاعتقاد به قطعا عنا هو
الوصف الخاص بالواجب دون الفرض فلذلك سمي بالواجب لما مر ولان الفرض
والواجب مستويان في حق لزوم العمل وانما المفارقه بينهما من حيث لزوم الاعتقاد
في حق الفرض بانه فرض علينا قطعا وعدم لزوم الاعتقاد في حق الواجب فكان لفظ
الواجب هو اللفظ الدال علي سقوط العلم والاعتقاد عن المكلف بانه لازم قطعا
او لان الواجب لما لم يفد العلم لكونه ثابتا بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم القطعي
صار الواجب كالساقط علي الذي لم يجب عليه العلم بانه لازم قطعا علي الذي لم يجب عليه
العلم بانه لازم قطعا لا كالحمل كما في الفرض لان المكلف يعلم ثبوت الفرض بدليل
قطعي فقد حمله والتزم اداه فلم يكن ساقطا عليه فكان تاثير الفرضية اكثر ومنه سمي
الحز في الخشبه فرضا لبقا اثره علي كل حال وسمي السقوط علي الارض وجوبا لانه قد
لا يبقي اثره في الزمان الثاني كما كان ثابتا بدليل موجب للعلم والعمل قطعا
سمي فرضا لبقا اثره وهو العلم به ادا او لم يود وما كان ثابتا بدليل موجب للعلم
يقينا باعتبار شبهه في طريقه سمي واجبا وقيل الواجب ماخوذ من الوجبه وهو
الاضطراب وفي معناها الوجيب قال والفواد وجيب تحت ابهره لدم

ورا الغيب

ورا الغيب الحجر اي اضطراب والابهر عرق مستبطن الصلب اذا انقطع مات
صاحبه واللدم الضرب والغيب هنا الحدار فسمي الواجب واجبا لتمكن الاضطراب
فيه للقلب في ثبوته لنوع شبهة في دليله والواجب في الشرع اسم لما لزمنا العمل به بدليل فيه
شبهه وذلك مثل تعيين الفاتحه في الصلاه وتعديل الاركان والطهاره في الطواف وصدقة
الفطر والاضحيه والوتر فان ذلك ثبت بقوله صلي الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
وبقوله صلي الله عليه وسلم للاعرابي قم صل فانك لم تصل وبقوله صلي الله عليه وسلم ادوا عن كل
حر وعبد وبقوله صلي الله عليه وسلم من وجد سعةً ولم يضح فلا يقربن مصلانا
وبقوله صلي الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاه الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشا الي
طلوع الفجر وقال في ميزان الاصول الواجب نوعان لازم قطعا كالزكوة والصوم
وواجب لا يكون لازما قطعا مثل تعيين الفاتحة والسنه في اللغه هي الطريقه حسنه
كانت او سيه قال صلي الله عليه وسلم من سن سنه فله اجرها واجر من عمل الي يوم القيامة ٢٦٨
الحديث والسنن الطريق وسن الما اذا صبه حتي جري في طريقه وقوله وهو معروف الاشتقاق
اي هي ماخوذه من قولهم سن الما اذا صبه وانما اخذت السنه منه لان من يستن سنه غيره
ينصب في الفعل علي وفق فعله كالما الثاني يجري في جريه كجريان الما الاول ولذلك سمي
الطريق سنه لان المار ينصب فيه ويجري نحو جريان الما من العال الي شي اخر وفي
الشريعه عباره عن الطريقه التي سلكها رسول الله صلي الله عليه وسلم او الصحابة بعده
رضي الله عنهم وعلي وفق مذهبنا علي ما ياتي ذكره والنفل في اللغه هو الزياده ومنه
سميت الغنيمه نفلا لانها غير مقصوده بل هي زياده علي ما شرع له الجهاد وهو اعلا دين الله
تعالي وكبت اعدايه واعزاز كلمة الحق ومنه سمي ولد الولد نافله لانه زياده علي ما شرع له
الجهاد حصل لهم بكسبه وهو الولد الصلبي وفي الشريعة عباره عما زاد علي الفرايض
والواجبات والسنن وفي ذلك معني اللغه اذ النوافل من العبادات زوايد مشروعه
لنا لا علينا والتطوعات ايضا كذلك فان التطوع اسم لما يتبرع به المرء
من عنده ويكون محسنا في ذلك ولا يكون ملوما في تركه فهو والنفل سوا قال رحمه الله
فاما الفرض فحكمه اللزوم علما الي قوله لا يعارض الاصل اقول لما فرغ رحمه الله من بيان
الاقسام الاربعه شرع في بيان احكامها فقال فاما الفرض فحكمه اللزوم الي اخره اي حكم
الفرض لزوم ما في الذمة علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام اي الانقياد دعما

بالبدن للزوم الادا بدليله فيكون المودي مطيعًا لربه والتارك عاصيا لماد
سرك الادا مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعه العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع
عن الادا فيما هو من اركان الدين الا ان يكون تاركا علي وجه الجحود او علي وجه الاستخفاف
فيكون كافرا فاما بدون ذلك فهو عاصي بالترك من غير عذر فاسق لخروجه عن طاعه ربه اذ الفسق
هو الخروج من فسقت الرطبه اذا خرجت وسميت الفاره فويسقه لخروجها من جحرها ولهذا
كان الفاسق مومنا عند اهل السنه لانه غير خارج عن اصل الدين واركانه اعتقادا ولكن
عن الطاعه عملا ثم الفرض من اركان الشرع ويكفر جاحده لانه مبدل لاعتقاده بخلاف جحود
الواجب حيث لم يوجب الكفر لعدم التبدل اذا التبدل يقتضي سابقه الثبوت ولم يكن
الاعتقاد ثابتا في الوجوب لعدم لزوم الاعتقاد بخلاف الفرض فان الاعتقاد لازم فيه
ويفسق تاركه بلا عذر لما ذكرنا انه مبدل العمل لا للاعتقاد ولين عمل القلب ايمان فكان تركه
بالجحود كفرًا وعمل البدن اسلام فكان تركه عصيانا ثم قوله ويكفر جاحده الاولي ان
يجعل من الاكفار لا من التكفير لما ان الاول خاص بمعني النسبه الي الكفر والثاني مشترك والخاص
اولي في الدلاله علي المراد من المشترك ومنه قول الشاعر وطايفه قد اكفروني
بحبكم وطايفه قالوا مسيء ومذنب اي نسبوني الي الكفر كذا نقل عن بعض المشايخ
رحمهم الله واما حكم الوجوب فلزومه عملا كالفرض لا لزومه علما كالفرض لا لزومه علما علي
اليقين لا في دليله من شبهه الغلط من الراوي حتي لا يكفر جاحده لان دليله لا يوجب علم
اليقين ويفسق تاركه اذا رد خبر الواحد علي وجه الاستخفاف بان لم يعمل بموجبه بعد ان
علم صحته وموجبه قلة مبالاة بها وتهاونا فاما اذا ترك العمل به علي وجه التاويل بسبب ان عنده
تاويلا علي خلاف ما يقتضيه ظاهره فلا يكون فاسقا بل يكون عاملا باقوي الدليلين عنده ولا لا معنا
وذلك كما قال الشافعي رحمه الله في التحريمه ان المسنون ان يرفع المصلي يديه الي منكبيه وهو
قول عمر رضي الله عنه محتجا بحديث ابي حميد الساعدي رضي الله عنه انه كان في عشره من اصحابه
فقال الا اخبركم بصلاه رسول الله صلي الله عليه وسلم فقالوا نعم فقال كان اذا كبر رفع
يديه الي منكبيه ولنا حديث وايل بن حجر رضي الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا
كبر رفع يديه الي منكبيه حذا اذنيه والمصير الي هذا اولي لان فيه اثبات الزياده لان فيه
رفع اليدين الي المنكبين وزياده وكان عملا بالحديثين وتاويل حديثيه انه عند العذر
في زمان البرد حين كانت ايديهم تحت ثيابهم وكما قال بعض العلما رحمهم الله بجواز المسح

علي العما

علي العمامه والقلنسوه لحديث بلال رضي الله عنه قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
مسح علي عمامته وجا في الحديث ان رسول الله صلي الله عليه وسلم بعث سريه فامرهم
ان يمسحوا علي العمايم والخفاف وقلنا لا يجوز ذلك لحديث جابر رضي الله عنه قال رايت
رسول الله صلي الله عليه وسلم حسر العمامه عن راسه ومسح علي ناصيته وتاويل حديث
بلال رضي الله عنه انه كان بعيدا منه فظن انه مسح علي العمامه حين لم يضعها عن راسه وتاويل
الحديث الاخر انه صلي الله عليه وسلم حضر تلك السريه لعذر بهم فكان رخص بعض اصحابه
باسا كما اجاز لعبد الرحمن رضي الله عنه لبس الحرير وهذا كثير النظير ثم للتاويل وجوه قد يكون
عدم صحه الاتصال وقد يكون بصرف المعني الظاهر للخبر الي معني اخر لاعتراض دليل
اقوي منه كما مر وقد يكون بدعوي الفسخ وبترجيح الحديث بفقه الراوي ونحو ذلك
وانكر الشافعي رحمه الله قسم الواجب والحقه بالفرايض فان كان انكاره ذلك للاسم
فلا معني للانكار بعد اقامه الدليل علي انه لخالف اسم الفرض لغه وشرعا وان كان انكاره
للحكم فباطل ايضا لان الدليل نوعان ما لا شبهه فيه من الكتاب والسنه وما فيه شبهة وهو ٢٦٩
امر لا يسوغ انكاره واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم اذ ثبوت الحكم بحسب الدليل
لانه يبهجته فمهما كان الدليل اقوي كان المدلول وهو الحكم اقوي وبيان ان الدليل نوعان ما
لا شبهة فيه وما فيه شبهه ان النص الذي لا شبهة فيه اوجب قراه القران في الصلوه
وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران وانما تعين ذلك الامر في حق الصلوة
بالاستدلال بسياق هذه الايه وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى الايه
وسياقها وهو قوله تعالي واقيموا الصلاه وبالاستدلال بدلاله الاجماع لانهم
اجمعوا علي ان الامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلاه فتعين في الصلاه والقران
يتناول الفاتحه وغيرها فاذا قرا سوره سوي الفاتحه ولم يقرا الفاتحه فقد اتي بما هو
ماموربه فيقضي بالجواز وخبر الواحد وهو قوله صلي الله عليه وسلم لا صلاه الا بفاتحة
الكتاب عين الفاتحه وفي خبر الواحد شبهه في طريقه فلم يجز تغيير الاول وهو النص الموجب
لقراه القران في الصلوة بالثاني وهو خبر الواحد لضعفه فلا يجوز الزياده علي الاول
بالثاني لانه لا يصلح لنسخ الكتاب وفي الزياده نسخ وكذا لا يجوز ان يكون الثاني بيانا
للاول لان حكم الكتاب جواز الصلوة بالقراه علي وجه الاطلاق وعلي تقدير ان
يجعل خبر الواحد بيانا له يصير مقيدا بانه لا يجوز الصلاه الا بقراه الفاتحه فلا
يبقي يسرًا بل ينقلب عسرًا وانه خلاف حكم الكتاب ولان تقليد المطلق نسخ

وانه لا يجوز بخبر الواحد واذا لم يجز ماسبق ذكره يجب العمل بالثاني وهو خبر الواحد على
انه مكمل حكم وهو النص من قرار الاول على حاله من غير تغيير فان الواجب مكمل للفرض
وذلك فيما قلنا وهو انه يجب قراءه الفاتحه لا تفسد الصلاه بتركها لان خبر الواحد مقرر لحكم
الاول لان حكم الاول وجوب قراة القران وبعد ما اوجبنا الفاتحه لم يتغير ذلك لان
مقتضى الكتاب وبعد ما اوجبنا الفاتحة لم يتغير ذلك لان مقتضى الكتاب ان يجوز الصلاه
باي سوره قرا ولم يتبدل ذلك الحكم بوجوب الفاتحة عندنا فلم نجز تغيير الاول بالثاني
لانه لا شبهة في الاول وفي ثبوت الثاني شبهه واذا كان كذلك قرا علينا كتاب الله تعالى
الثابت باليقين ولم نلحق به زيادة وراعينا خبر الواحد بان عملنا به والاصل في خبر الواحد
وجوب العمل دون العلم ويجوز ان يكون الشي واجبا ولا يكون ركنا فان قيل
لا نسلم انه لا شبهة في الاول وهو الكتاب بل فيه شبهة لانه نص عام خص منه ما دون
الايه فيخص ما وراه بخبر الواحد فيجب تعيين الفاتحه فرضا كما هو مقتضى خبر الواحد
قلنا ثبت عدم الجواز لا يوجد ذلك في الاية وهو ان ما دون الاية وان كان من القران
لا يسمى قاريه قاري القران على الاطلاق حتى جوز بعض العلما قراءه ما دون الايه للجنب
والحايض لهذا المعنى فلا يتناوله اسم القران على الاطلاق لم يكن عدم جواز الصلوة بما دون الاية
بسبب انه مخصوص من قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران فكان هو حينيذ عاما لم
يخص منه شي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولانه لو جاز بما دون الاية لانه من القران لوجب
ان يجوز بحرف واحد لانه من القران ولم يقل به احد فان قيل يجب ان لا يثبت الوجوب
ايضا بخبر الواحد لانه جا مخالفا للكتاب يقتضي الجواز بدون الفاتحه والخبر يقتضي الجواز
لا غير وقال صلى الله عليه وسلم في خبر الواحد وما خالف فردوه قلنا ذلك الرد انما يكون
فيما اذا لم يكن العمل بخبر الواحد ممكنا مع العمل بالكتاب وههنا ممكن على الوجه الذي
قلنا بان يكون مكملا لموجب الكتاب وهو ان يحمل على الوجوب قوله وكذلك الكتاب
اي قوله تعالى اركعوا اوجب الركوع اي الركوع وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم للاعرابي الذي اخف صلاته قم صل فانك لم تصل اوجب تعديل الاركان وكذلك
الطواف مع الطهارة فان فرضيه الطواف بدليل مقطوع به وهو الكتاب واشتراط
الطهاره فيه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوه شبه
الطواف بالصلوه فمن رد خبر الواحد من غير تاويل كما فعله اهل الاعتزال فقد
ضل عن سوا السبيل وهو الطريق العدل المستقيم ومن سوى ذلك بالكتاب والسنة
المتواتره كما فعله الشافعي رحمه الله ليكون خبر الواحد مثبتا للفرضيه كالكتاب

والسنة المتواتره فقد اخطا لانه رفع الدليل الذي فيه شبهه عن درجته وحط
الدليل الاعلى الذي لا شبهه فيه عن منزلته وكل واحد منهما تقصير لا يعوز اليه المصير بعد
الوقوف عليه بالتامل الا ترى انا لو افسدنا الصلاه بترك التعديل كما نفسدها بترك الفريضه
لكنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته في الحجه ولو لم ندخل نقصانا في الصلاه بترك التعديل لكنا
حططناه عن منزلته من حيث انه موجب للعمل وكذا القول بفساد اصل الطواف عند
ترك الطهاره الحاق لخبر الواحد بالنص المقطوع والقول بانه يتمكن نقصان في الطواف حتى
يعيده مادام بمكة واذا رجع الي اهله يجبر ذلك النقصان بالدم عمل بدليله كما هو موجبه
واما الطريق المستقيم ما قاله اصحابنا رحمهم الله كما عرفت وكذلك السعي بين الصفا والمروة
ثابت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا اذ المعنى
كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية فكان واجبا لا
ركنا كما قاله الشافعي رحمه الله وكذا العمره ثابته بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم
الحج فريضه والعمره تطوع فكانت سنه لا فريضه والعمرة تطوع فكانت سنة لا ٢٧١
فريضه كما قاله الشافعي رحمه الله استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم العمرة فريضة
كفريضه الحج لان خبر الواحد غير مثبت للفرضيه مع ان تاويله ان العمره مقدره بالاعمال
كالحج اذ الفرض لغه هو التقدير وما اشبه ذلك كالاضحيه وصدقه الفطر واجابه لفظه
السلام والصلاه على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءه التشهد فان تلك كلها تخرج على هذا الذي
ذكرناه وكذلك تاخير صلاة المغرب يوم عرفه الي العشا في المزدلفه ليجمع فيها بينهما مع الامام
واجب عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله ثبت وجوبه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لاسامه ابن زيد رضي الله عنه في طريق المزدلفه وكان رديف رسول الله صلى الله
عليه وسلم الصلوه امامك اي وقت الصلاه وهذا اشاره الي ان التاخير واجب لانه اخبار
والاخبار اكد من صيغه الامر في الدلاله على الوجوب لما عرف فاذا صلاها في طريق
مزدلفه لم تجز عندهما عملا بخبر الواحد وامر باعادتها ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بين
الصلاتين فان لم يعدها حتى طلع الفجر سقطت الاعاده لان تاخير المغرب انما وجب الي
العشا ليمكنه الجمع بين الصلوتين في المزدلفه وقد انتهى وقت العشا فانتهى العمل بخبر
الواحد فلا يبقى الفساد من بعد مضي وقت العشا لانه انما يجب الاعاده عند فساد
ذلك المودي ما دام وقت العشا باقيا واذا انتهى الوقت لا يبقى فساده الا في حق
العلم لا في حق الاعاده عند فساد ذلك ونحن لا نعلم فساده لان خبر الواحد لا يوجب

العلم ولا يعارض هو حكم الكتاب فلا يثبت الحكم بالفساد فلا نفسد العشا
الاولى وهي المغرب فلا يلزم قضاوها بعد طلوع الفجر وكذلك الترتيب بين الصلوات واجب
ثبت وجوبه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاه او نسيها فلم يذكرها الا وهو
مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعيد التي صلى مع الامام فاذا ضاق
الوقت او كثرت الفوايت فصار خبر الواحد معارضا لحكم الكتاب حيث يقتضي حكم
الكتاب جواز الوقتيه ويقتضي حكم خبر الواحد عدم جوازها وتغييرها سقط العمل بخبر
الواحد لكونه لا يصلح معارضا لحكم الكتاب فلهذا اسقط الترتيب عند ضيق الوقت
وكثره الفوايت وثبت كون الحطيم من البيت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحطيم
من البيت فجعلنا الطواف بالحطيم واجبا لان الطواف حوله عمل بخبر الواحد على وجه لا يعارض
الكتاب اذ الطواف حول البيت ثم الطواف حول الحطيم انما يجب اذا ثبت على وجه لا يعارض الاصل
وهو ما ثبت بالكتاب حتى اذا توجه الى الحطيم مستدبر الكعبه لا يجوز لان فيه معارضه للكتاب
اذ التوجه الى البيت ثبت بكتاب الله تعالى وكون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو لا يصلح
معارضا له فيجب العمل بالكتاب حينيذ دون خبر الواحد بخلاف ما اذا لم يكن هو معارضا للكتاب
حيث يجب العمل به لامكانه لعدم المعارضة قال رحمه الله وحكم ان يطالب المرء
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الى قوله فذلك من حكم الوجوب اقول
حكم السنه ان يطالب المرء باقامتها لان السنه طريقه امرنا باحيايها فقد ثبت بالدليل ان
النبي صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولا وفعلا وكذا الصحابه رضي الله
عنهم بعده فيثبت اللوم على تركها وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنه من اعلام الدين وشعاير
الاسلام فحينيذ تكون بمنزله الواجب في حق العمل كالاذان والجماعه واذا كان كذلك فحكم السنة
قريب من حكم الواجب في المطالبه بالاداء لكنهما تفاوتا في جزاء الترك فان تارك الواجب
يستحق العقاب وتارك السنه يستحق العتاب والعقاب فوق العتاب كما ان الواجب
فوق السنه ليكون المواخذه على الترك بقدر المشروع كمالا وقصورا لكن السنه عندنا
تقع على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابه رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله
مطلق السنه طريقه النبي صلى الله عليه وسلم لا غير قال ذلك في ارشها دون النفس في النسا
انه لا ينتصف الى الثلث اي ثلث الديه لقول سعيد بن المسيب السنه وبيان ذلك في ديات
المبسوط وهو ما روي عن ربيعه انه قال قلت لسعيد بن المسيب ما تقول فيمن قطع
اصبع امراه قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع الاصبعين قال عشرون من الابل
قلت فان قطع ثلاثه اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعه اصابع قال

عليه

عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال
اعراقي انت فقلت لا بل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال السنه اي السنه هكذا واراد
بها سنه النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ الشافعي رحمه الله هذا وقال السنه اذا اطلقت
فالمراد بها سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويروون حديثا ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال تعاقل المراه الرجل الى ثلث الديه اي تساويه في الديه وقال في المغرب وعن ابن المسيب
المراه تعاقل الرجل الى ثلث ديتها اي تساويه في العقل تاخذ كما ياخذ الرجل قال فاذا ازدادت
حينيذ تنصف فقيل له كلما ازداد الالم انتقص الارش فقال السنه اي السنه فحمله
الشافعي رحمه الله على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقبل مراسيل سعيد بن المسيب لانه
تتبع فوجد مراسيله مسانيد وكذلك قال الشافعي رحمه الله في قول سعيد بن المسيب
رحمه الله لا يقتل الحر بالعبد السنه انها سنه النبي صلى الله عليه وسلم قال علي رضي الله عنه ان من
السنه ان لا يقتل الحر بالعبد فحملها الشافعي رحمه الله على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وارسال
علي رضي الله عنه مقبول لان ارسال الصحابه رضي الله عنهم مقبول بالاجماع لكونه محمولا على السماع ٢٧١
ولهذا لا يرى الشافعي رحمه الله تقليد الصحابي ويقدم القياس على قولهم لان طريقه الصحابي لم تكن متبعه
عنده والسنه عباره عن الطريقه المسلوكه المتبعه فلا يطلق اسم السنه على طريقتهم عنده وعندنا
السنه لا توجب الاختصاص بسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لان السنه مطلقه لا تقيد بها
فلا تقيد من غير دليل مع ان الدليل دل على الاطلاق وهو قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنه حسنه
فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامه ومن سن سنه سيه فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة
وكله من تمامه فلا تثبت الخصوص لمنافي للعموم وكان السلف رحمهم الله يطلقون اسم السنه على طريقة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا ياخذون البيعه على سنه العمرين اي ابي بكر وعمر بطريق التغليب
وقيل عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنه الخلفا الراشدين
عضوا عليها والسنن نوعان النوع الاول سنه الهدي وتاركها يستوجب اساه وكراهية
والنوع الثاني السنن الزوايد وتاركها لا تستوجب اساه وقال مكحول رحمه الله السنه سنتان
سنه اخذها هدي وتركها ضلاله وسنه اخذها حسن وتركها لا باس بها فالنوع الاول كصلوه
العيد والاذان والاقامه والصلاه بالجماعه ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب
ولو تركها اهل بلده واصروا على ذلك قوتلوا عليها ليا توا بها والثاني ما نقل من طرق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده وركوبه فانه روي ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم اذا جلس في المسجد احتبى بيديه وروي سمره رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم

البسوا الثياب البيض فانها اطيب واطهر ثم سنته صلى الله عليه وسلم في العادات
سوعه ايضا منها ما يكره تركها ومنها ما يكون التارك مسيا ومنها ما يكون المتبع محسنا ولا يكون
التارك مسيا وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكوره في باب الاذان ولاجله اختلفت مسايله فقيل مره
يكره اي الاذان قاعدًا او جنبا وكذا يكره ترك المشي في الاذان والاقامه وكذا يكره ترك استقبال
القبله وقيل مره اسا كما اذا صلى اهل مصر جماعه بغير اذان واقامه فانهم اساوا لانهم تركوا ما هو
من سنن الهدى وقيل مره لا باس كما اذا اذن واحد واقام اخر وكذا اذا ترسل في الاقامه وحدر
في الاذان لما قلنا ان تارك سنه الهدى يستوجب اساه وكراهيه وتارك الزوايد لا يستوجب اساءة
فكره واسا من حكم السنن الهدى ولا باس من حكم السنن الزوايد ويعيد من حكم الوجوب كما
اذا اذن لصلاه قبل دخول الوقت فانه يعيد في الوقت لانه على خلاف السنه المتوارثه وهي
قوله صلى الله عليه وسلم لبلال رضي الله عنه لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يده
عرضا ولان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل وفي شرح الطحاوي يستحب اعاده اذان
اربعه الجنب والمراه والسكران والمجنون قال رحمه الله واما النفل فما يثاب
المرء على فعله الى قوله من جنس الرخص اقول النفل شرعا هو ما يثاب المرء بفعله
ولا يعاقب على تركه ولهذا قلنا ما زاد على القصر وهو الشفع الثاني من ذوات الاربع في حق المسافر
نفل لانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قيل حكم الزايد على ثلاث ايات بعد الفاتحه في
الصلاة كذلك مع انه لو اتى به يقع فرضا فعلى هذا يكون حكم الفرض والنفل سوا قلنا ذاك فرض
باعتبار دخوله تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران لعدم تقدير فيه ثم ورود
البيان بتقدير ثلاث ايات او ما دونها على حسب الاختلاف فيه بطريق الاجتهاد دفع
النقصان دون الزياده فكان انتفا العقاب في الزايد عند الترك لا يوجب نفي الفريضه
لوجود اصله وهو ثلث ايات وتلك غير مفتقره في كونها فرضا الى الاخر ثم لما وجد الزايد
عليها الحق بها الحاقا للمزيد بالمزيد عليه وادخالا له تحت قوله تعالى فاقروا وكان التطويل
القيام والركوع والسجود فلا يفرد للمزيد حكم على حده بعد تناول دليل الفريضه
للمزيد والمزيد عليه وانما سقطت فرضيه المزيد قبل الاتيان به للحرج فلما تحمل الحرج واتى
به كان فرضا نحو المسافر والمريض اذا صاما فانه يقع فرضا لدخولها تحت خطاب قوله تعالى
فليصمه بخلاف النفل فانه غير ملحق بالشي الذي هو فرض ولم يوجد له سبب الفرض ايضا فلم يعط حكم
الفرض ولا يلزم على هذا صوم المسافر فانه لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله مع انه لو صام يقع
فرضا لانا نقول المراد من قوله لا يعاقب على تركه اصلا والمسافر يعاقب على ترك الصوم في الجمله
وهو ما اذا ادرك عده من ايام اخر ولم يقضه اصلا فانه يعاقب عليه فلذلك لم يكن الصوم في حالة

في حالة السفر ثم ان النفل لكونه مشروعا دايما غير مقدر بوقت جعل عزيمه ولهذا
لا يحتمل التغير بعذر يكون للعباد حتى لا يصير مشروعا فان قيل النفل في الاوقات
المكروهه غير مشروعه فلم يكن مشروعيتها دايما قلنا ذلك للمانع وهو نسبه تلك الاوقات
الى الشيطان على ما جاءت به السنه مع ان تلك الكراهه لا ينفي نفس شرعيه الصلوة فكانت
شرعيه النوافل فكانت شرعيه الصلاه دايمه وزعم بعض اصحابنا رحمهم الله ان النفل رخصة
لا عزيمه لانه شرع جبرا للنقصان في ادا الفرايض من حيث انهم لما رغبوا في ادا النوافل
مع انها ليست عليهم دل ذلك على رغبتهم في ادا الفرايض بالطريق الاولى والاول
اوجه لان هذا الذي ذكروه مقصود الادا فاما النفل فمشروع دايم لا يحتمل التغير
بعارض من العباد والرخصة ما بني على اعذار العباد ولكون النفل شرع دايما صح قاعدا
او راكبا مع القدره على القيام والنزول لان مراعاه اركانه على التمام مع وجود
وصف الدوام كما هو المشروع له تفضي الى الحرج وتلازم العجز عن الادا قايما
في ثاني الحال فاعتبر العجز الذي يثبت في ثاني الحال ثابتا في الحال فلدفع الحرج الثابت ٢٧٢
تقديرا جاز الادا على اي وصف نشط فيه فلذلك لازم النفل اليسر وهذا القدر من اليسر
من جنس الرخص فكان النفل عزيمة مرخصا في وصفه قاعدا وقايما راكبا ونازلا وموميا
اذا كان راكبا وان لم يكن متوجها الى القبله وهذا كما نقول في مال القاضي ومال المراه الغنيه
انه وان كان موجودا في الحال لكنه جعل معدوما باعتبار المال لان القاضي اذا اشتغل
باشغال المسلمين يفني ماله بنفقته فانزلناه معدوما في الحال حتى يرتزق من مال بيت
المال وكذا الحاجه الدايمه للزوج بدوام جنس الزوج لا يبقي مالها في المال فاوجبنا نفقتها
على زوجها في الحال ولما كان النفل مشتملا على الوصفين المذكورين اخر ذكره عن ذكر ساير القسم
لانه لم يخلص عزيمه قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف
الى قوله وغير ذلك اقول ان الشافعي رحمه الله قال لما شرع النفل على هذا الوصف
وهو ان شرعيته على الدوام ويثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى دايما
غير لازم بالشروع اعتبارا للبقا بالابتدا وقد كان مخيرا في الابتدا بين ان يشرع وان لا
يشرع فكذا في البقا وذلك لان حقيقه الشي لا تتغير في حال دون حال وهو نفل حقيقه
بعد الشروع فيبقى على صفه النفليه كما قبل الشروع فكان مخيرا في الباقي لان اخره من جنس
اوله وفي الاول كان مخيرا بين الاتيان به والترك فوجب ان يتخير في الاخر تحقيقا للنفليه ويلزم
من هذا ابطال ما ادى حكما للتخيير وقد غيرتم انتم هذا الحكم حيث قلتم باللزوم وقلت انا يعني الشافعي

ان عالم بفعله المتنفل بعد ذلك فهو مخير فيه فبطل المودي حكماله اي لكونه مخيرا فيه
كالمظنون وقلنا نعم كذلك بالنظر الى ذاته وانما يلزم الاتمام لغيره وهو صيانه ما اداه لان
ما اداه المتنفل فقد صار لغيره وهو الله تعالى مسلما اليه مصونا بالاداء ولهذا كان مثابا على
ذلك وحق غيره محترم مصون عليه اتلافه ولا سبيل الى صون ما اداه حق غيره مسلما اليه مصونا عنه
الاتلاف الا بالزام الباقي وهما اي المودي وغيره امران متعارضان اذا المودي يوجب الزام الباقي
كما قلنا وغير المودي لا يوجبه بل يوجب التخيير كما قاله فوجب ترجيح المودي على غيره لما قلنا ان
المودي حق غيره مصون عليه اتلافه احدا بالاحتياط في العباده واذا كان كذلك فيجب الاتمام كذلك
وان كان نفلا في نفسه ويجب قضاوه بالافساد لوجود التعليق على ما هو حق الغير والحاصل ان الخصم
نظر الى جانب ما لم يود ونحن نظرنا الى جانب ما ادى وما قلناه اولى لانه اقرب الى الاحتياط فان قيل
النفل بعد الشروع قبل التمام لم يصر مسلما الى الله تعالى لان صحه اول الصلاه موقوفه على اخرها
ولا يقال في الامر الموقوف انه مسلم الى الله تعالى قلنا ليس كذلك بل ما قد ر من اداه صار مسلما الى
الله تعالى وما ذكر لا يدل على انه لم يصر لله تعالى بل صار له لكن بابطال اخر الصلوه يبطل اولها
لعدم تحريها لا لانه لم يصر مسلما اليه تعالى الا ترى ان سلما لو ارتد والعياذ بالله تبطل اعماله
الصالحه كلها ولم يقل فيها انها لم تصر مسلمه الى الله تعالى فكذلك ههنا والدليل على التسليم الى الله
تعالى في ذلك القدر ما ذكرنا انه لو مات بعد الشروع في الصلاه يثاب عليه بقدر ما ادى ومما ذكرنا
من النفل كالنذر فانه صار لله تعالى تسميه لا فعلا لانه قصد العباده بنذره وقصد العباده
عباده كما وردت به السنه من هم بحسنه فله اجر واحد ثم وجب لصيانته نذره وهو قول
ابتدا الفعل الفعل المنذور وهو فعل الصوم مثلا فلان يجب لصيانه ابتدا الفعل وهو شروعه
في الصوم بقاوه اولى بيان ذلك ان الفعل اقوى من التسميه لكونها وسيله والفعل مقصود
ثم لصيانه الاضعف وجب الاقوى وهو الابتدا فلان يجب لصيانه الاقوى الاضعف وهو
البقا كان اولى كذا افاد شيخنا الامام المحقق ظهير المله والدين البخاري رحمه الله وبيان كون البقا
اضعف هو ان البقا اسهل من الابتدا ولذلك تشترط النيه في ابتدا الصلاه دون بقايها
وتشترط الشهود في ابتدا النكاح دون بقايه وعده الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع
بقاوه والشيوع يمنع صحه الهبه في الابتدا لا في البقاء والشيوع الطاري لا يمنع صحه الرهن
على روايه ابي يوسف رحمه الله كذلك والعباده في الافعال اكثر بالنسبه الى الاقوال
ولهذا تجب الصلاه على العاجز من الاقوال القادر على الافعال كما عرف في الاسرار وقد
جرت النيابه في الاقوال دون الافعال ولان وضع العباده للمشقه على خلاف هوى
النفس واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله افضل الاعمال احمزها اي اشقها وهي في
الافعال اكثر من الاقوال وقالوا ان الاقوال زينه الافعال حتى قال بعض العلما

ان القراة

ان القراءه في الصلاه ليست بفرض قياسا على ساير الركن فان قيل ان العباده لا تتم قربه
الا باخرها لانها لا تتجزي ولما توقف الجز الاول على الاخر ليصير قربه لزم من ابطال ما شرع قبل
ان يتم قربه قلنا اذا شرع في الصلاه او الصوم فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصلاه والصوم والفعل
حاصل وهو القيام الى الصلاه او الكف عن المشتهيات وانما عدم ما سمي صوما وصلاه ومعنى
القربه في الصلاه في افعال هي تعظيم الله تعالى وقد وجدت ومعنى القربه في الصوم في الكف
عن اقتضا الشهوه وقد حصل هذا المعنى بالبعض فحرم الابطال ولا يبقى صحيحا الا بالمضي
فيما بقي لانه مما لا يتجزي ثبوتا فصار سببا لوجوب المضي فيما بقي على الوجه الذي يبقى الاول
معه صحيحا فاذا ابطله لزمته اعادته ولا يمكن اعادته الا بيوم كامل او بصلاه كامله فوجب
الكل ضروره وصار عند الشروع موجبا جميع ما شرع فيه قوله والسنن كثيره في باب الصلوه
والحج اي الاحاديث وردت كثيره في الزام القضا اذا افسد النفل في باب الصلاه والحج وغير
ذلك قال رحمه الله واما الرخص فاربعه انواع الى قوله وامثله كثيره اقول
الرخصه نوعان حقيقه ومجاز والحقيقه قسمان احدهما احق من الاخر اي اكمل في معنى
الرخصه والمجاز ايضا قسمان احدهما اتم من الاخر في كونه مجازا اما احق قسمي الحقيقه كما ٢٧٣
استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الكامل في الرخصه بسبب الاستباحه لعذر
العبد مع قيام سبب الحرمه وحكمها ومعنى الاستباحه انه يعامل معامله المباح وهو
المباشره لا انه يثبت حقيقه الاباحه فانه قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير
في فصل الاكراه على الكفر هذا رخصه وليس باباحه اذ الاباحه لا يبقى معه حظر والرخصه
عباره عن مباشره المحرم مع قيام المحرم وقيل لا يثبت حقيقه الاباحه هنا اذ لو ثبتت هي
والحرمه ثابته لكان جمعا بين الضدين لان الشي الواحد في حاله واحده لا يمكن ان يكون حراما
ومباحا ولذلك فسرت الاستباحه بما تقدم وقيل لو لم تفسر الاستباحه بالمعامله للزم تخصيص
العله ان توجد العله بتمامها ولا حكم لها اصلا في اكل الناسي في الصوم وقد صرح ههنا
بقيام الحكم وهو الحرمه فكيف يلزم ذلك ووجه انحصار الرخصه في الاقسام الاربعه
ان الرخصه استعملت في موضعها الاصلي ام لا الاول لا يخلو اما ان يثبت فيها الا حقيقه ام لا
فان ثبت فهو القسم الاول والا فالثاني وان لم تستعمل في موضعها الاصلي فلا يخلو اما
ان كانت المشروعيه ثابته في الجمله في هذه الامه ام لا فان لم تكن فهو القسم الثالث والا فهو
القسم الرابع نظير القسم الاول المكره على كلمه الكفر فانه مرخص له اجرا تلك الكلمه على
اللسان بعذر الاكراه والعزيمه في الصبر على ذلك حتى يقتل لان حرمه الكفر ثابته لا تنكشف
لضروره لعدم المسقط لان وجوب حق الله تعالى في الايمان به قايم لكنه رخص له اجرا كلمه

الكفر على اللسان لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت صورة ومعنى ان امتنع من
اجرائها حتى يقتل باجرا كلمة الكفر لا يفوت حق الله تعالى من حيث المعنى اذ التصديق باق في القلب والا
يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان منه قد صح وتكراره ليس بركن في كل زمان لكن في اجرا
كلمة الكفر هتك لحرمة حق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه مراعاة حق الله تعالى صورة ومعنى
فكان للمكره تقديم حق نفسه لحاجته الى دفع سبب الهلاك عنها وفي اجرا الكلمة سعة في ذلك وان
امتنع عن اجرائها وبذل نفسه لحسبة في دينه اقامة لحق دينه اذا الممتنع مطيع لربه تعالى مظهر
للصلابة في الدين وفيما ينقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فهذا مشروع لكونه قربة فيبقى عزيمة وهو
بتلك القربة مجاهدا حتى انه ان صبر حتى قتل كان ماجورا ولهذا سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم
حمزة رضي الله عنه سيد الشهدا لانه صبر حتى قتل ولم يجر على لسانه كلمة الكفر فهذا عزيمة والاول
رخصة ان اقدم عليها لم ياثم الحسبة فعلة من الحساب يعني ادخرت سمردن وفي الصحاح قال ابن
دريد احتسبت بهذا اجرا عند الله والاسم الحسبة بالكسر وهي الاجر وكذا الذي يامر بمعروف
وينهى عن منكر اذا خاف على نفسه القتل رخص له في ذلك مراعاة لحق نفسه في ابقا مهجته وان
شا امر بالمعروف حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وقد قال صلى الله
عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه
وذلك اضعف الايمان وفي بذل نفسه اقامة المعروف اذ الظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع
الفسقة وما كان غرضه الا ذلك فصار به مجاهدا موثرا حق ربه تعالى وتقدس على حق نفسه
وكان العمل به اولى بخلاف الغازي اذا اراد ان يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل ولا ينكي
فيهم اي لا يوثر فيهم يقال نكيت في العدو نكاية اذا قتلت فيهم وخرجت قال ابو النجم ينكي العدا
ويكرم الاضيافا النكاية اثري تام كردن درد شمنان بكشتن ياجراحت كردن با هزيمت كردن از حد
ضرب والتعدية بحرف على تضمين لكي معنى اثرا وعلى المبالغة في النكر والاستغرار كما قال الشاعر
يجرح في عراقيبها نصلي وقال تعالى واصلح لي في ذريتي حيث لا يباح له الاقدام على ذلك ولو قتل به كان
اثما لان جمع المشركين لا يتفرق بسببه لانهم لا يعتقدون ما يامرهم به المسلمون ويعتقدون
ما هم فيه من العقيدة الباطلة فلو قتلوا الغازي بين اظهرهم لا يتفرق جمعهم بصنعه فيصير
مضيعا لدمه بهذا الاقدام لا محتسبا مجاهدا فلا يثاب عليه ولا يكون شهيدا ولا كذلك الامر
بالمعروف اذا قتل به لان جماعة الفسقة يعتقدون حرمة ما هم فيه من الفسوق وان كانوا
يعملون بخلافها فالظاهر انه يكون موثرا في بواطنهم بسبب ما عاينوا منه من الصلابة في دين الله تعالى
فيمتنعون عن ما هم فيه وان لم يكن موثرا في ظواهرهم فلهذا صار به مجاهدا وكذلك الحكم فيمن اكره على
اتلاف مال غيره انه رخص له ذلك مع قيام سبب الحرمة وحكمها لرجحان حقه في النفس لان حقه في النفس
يفوت صورة ومعنى وحق غيره في المال يفوت صورة لا معنى فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لما

ذكرنا

ذكرنا من قيام الحرمة وهو حق العبد اي قيام الحرمة حقه وكذلك اذا اصابت الرجل مخمصة
فصبر عن تناول مال غيره حتى مات كان شهيدا لكونه اخذا بالعزيمة لقيام سبب الحرمة وحكمها
وهو حق المالك ولهذا اوجب الضمان بتناوله وتناوله رخصة مراعاة لحق نفسه وكذا صايم اكره على
الافطار عزيمة والافطار رخصة لان سبب حرمة الافطار قايم وهو الشهر وكذا المحرم اكره
على جناية من الجنايات كقتل الصيد ونحوه فان العزيمة في ذلك ترك الجناية وارتكابها رخصة لقيام
سبب حرمة الجناية وهو الاحرام وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة فعلى هذا امثلة
هذا النوع كثيرة والحكم في كلها واحد وهو ان الاخذ بالعزيمة اولى لقيام المحرم مع حكمه في كل
منها كما ذكرنا قال رحمه الله واما القسم الثاني الى قوله تصاريه مجاهدا اقول
القسم الثاني من الرخصة الحقيقية هو ما يستباح بعذر مع قيام سبب الحرمة موجبا لحكمه
الا ان الحكم متراخ عن السبب وذلك مثل المسافر فانه رخص له الفطر بنا على سبب قايم متراخ حكمه
وهو وجوب الادا لا اصل الوجوب لان ذلك واقع على المسافر والدليل على السبب قايم في
٢٧٤ حقه صحة الادا منه بلا توقف وهذه امارة كون سبب الوجوب قايما بخلاف ادا الزكوة في اول
الحول فانه لا يقع زكاة الا بعد الحول وذلك دليل على ان اصل الوجوب لم يقع في اول الحول
والدليل على ان الحكم متراخ انه لو مات قبل ادراك العدة لم يلزمه الامر بالفدية وهذا اية كون الحكم
متراخيا اذ لو كان الحكم ثابتا للزمه الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولا يسقط
الخلف وهو القضا او الفدية ولا يقال ان وجوب الادا لا يضاف الى السبب بل الى الخطاب وقد
عدم ذلك في حقه لانا نقول الخطاب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه تعارض لشهود
الشهر والوقت معيارا له فكان وجوب الادا ثابتا عند شهود الشهر في وقته وهو النهار
ولكن مع ذلك ابيح التاخير الى عدة من ايام اخر نظرا له واذا كان السبب في القسم الثاني قايما
مع تراخي حكمه فكان هو دون ما اعترض على سبب حل حكمه اي ثبت ووجب كالبيع بشرط الخيار مع
البيع البات والبيع بثمن موجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك والمطالبة بالثمن
ثابت في البيع البات متراخ في المقرون بشرط الخيار والاجل وانما تكمل الرخصة بكمال العزيمة
لانها مقابلة للعزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة كذلك تحقيقا للمقابلة والعزيمة
في القسم الاول كاملة لان الحكم فيه وهو الحرمة مع قيام السبب المحرم ثابت فاعترضت الرخصة
في هذا القسم على العزيمة التي سببها وحكمها قايمان وهو دلالة قوة الرخصة فكانت الرخصة
كاملة كذلك الا ترى انها من عسر كامل الى يسر كامل بخلاف القسم الثاني فان السبب المحرم فيه
وان كان قايما لكن حكمه متراخ عن السبب فكانت الرخصة واردة على سبب تراخي حكمه

فكانت ناقصة كالعزيمة الا ترى ان ثبوت الرخصة ليس من عسر كامل الى يسر كامل وهذا التقرير يقتضي ان تكون الرخصة وهي الفطر اولى كما قال الشافعي رحمه الله لتراخي العزيمة لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق لانه مضاف وهو سبب في الحال والمعلق ليس بسبب في الحال كان القول بتراخي الحكم بعد تمام السبب رخصة فابيح للمسافر الفطر وكانت العزيمة وهي الصوم اولى من التاخير الى حال الاقامة نظرا الى كمال سبب الصوم وهو شهود الشهر فان قوله تعالى فليصمه يتناول للمقيم والمسافر والصحيح والمريض ولتردد في الرخصة لان الصوم يتعسر عليه من وجه بسبب السفر اذ هو قطعة من السقر ويخف عليه من وجه بسبب موافقة المسلمين فكان اليسر فيه متعارضا والفطر في حال السفر عسر من وجه وهو الانفراد بالصوم حين القضاء لان غيره لا يصوم ويسر من وجه وهو الارتفاق عن الاقامة وعدم اجتماع مشقتين في وقت واحد مشقة السفر ومشقة اداء الصوم فكان اليسر مع العسر متعارضان حتى صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان العزيمة تتضمن اليسر وهو مشاركة المسلمين في الصوم فلذلك كانت العزيمة ولم تبق في جانب اخر كما في الاكراه على اتلاف مال الغير مصونا وهذا يوجب ان لا يتاليه والرخصة ترخص له الاقدام صيانة لدمه وابقاء على مهجته فيما ذكرنا العزيمة والرخصة تخير المكلف وفي صوم المسافر ما كادت العزيمة والرخصة تخير المكلف في طرف العزيمة وهي الصوم في وقته ووقته بعض السهولة واليسر فتمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة من كل وجه لان العزيمة فيها بعض الرخصة كما مر ذكره ولان في العزيمة عملا لله تعالى وفي التاخير عملا للنفس فكانت العزيمة اولى وقيل قوله تمت العزيمة اي انتقصت لان التمام مستلزم للنقصان قال اذا تم امر دنا نقصه وقد اعترض الشافعي رحمه الله عما ذكرناه من ان العزيمة اولى فجعل الرخصة اولى وقال لان حكم الوجوب لما كان متراخيا الى ادراك عدة من ايام اخر كان الفطر افضل ليكون اقدامه على الاداء بعد ثبوت الحكم بادراك العدة وقلنا نحن الصوم افضل لان السبب الموجب قايم فكان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرايض الى اخر ما ذكرناه الا ان يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه ان صام فحينئذ تكون الرخصة وهي الفطر اولى لانه لو صام قتيلا بسبب الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا للنفس وهو الصوم وفي ذلك تغيير المشروع لانه يجب على المرء ان يتحرز عن قتل نفسه فسقطت هذه المجاهدة عنه من جهة الشرع بخلاف القسم الاول لان الوجوب قايم ثمة غير ساقط وههنا الوجوب ساقط وبخلاف ما اذا اكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر بل اقام الصوم حتى لله

تعالى

لله تعالى حتى قتل لان القتل مضاف الى فعل الظالم واما الصابر فانه في الامتناع عن الفطر عند الاكراه يستديم للعبادة مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين فلم يصر مغيرا للمشروع فصار بذلك العمل مجاهدا وقوله فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم اي من بذل نفسه لاقامة الصوم حتى اهلك نفسه ليس نظير من اهلك على الفطر في صوم شهر رمضان فبذل نفسه حتى قتل فانه في صبره هناك ماجور وفي صبره في السفر غير ماجور بل هو معاقب لكونه قاتلا نفسه وعلى المرء ان يتحرز عن قتل نفسه بخلاف قتل الظالم عند الاكراه على الفطر لان هناك مضاف الى فعل الظالم قال رحمه الله واما اتم نوعي المجاز الى قوله هو نسخ محض تحقيقا

قوله القسم الثالث من اقسام الرخصة وهو اتم قسمي الرخصة المجازية ما وضع الله تعالى عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا كما قال تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فقال تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فهذا القسم

٢٧٥ غير مشروع في حقنا اصلا تخفيفا عنا وتيسيرا علينا لا بناء على عدم وجود في حقنا فلم يكن رخصة حقيقية لانعدام السبب الموجب للحرمة ولكن لما كان الرفع والنسخ للتخفيف عنا والتسهيل علينا وذلك معنى الرخصة لغة سمي رخصة مجازا والاصر الحمل الثقيل الذي يأمر صاحبه اي يحبسه من الحركة لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم والاغلال جمع غل وهي عبارة عن الامور الشاقة التي كانت على الامم الماضية وهي مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة كما روي ان النار كانت تنزل في الامم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ثبوت الحل بشرط الحاجة والضرورة وكذا الغنيمة احلت لهذه الامة وكانت حراما على من قبلنا فانه روي انهم كانوا يجمعون غنايمهم ويحرقونها وكذلك الواجب عليهم قطع موضع النجاسة من الثوب او الجلد اذا اصابته وكذا وجوب التوبة مع قتل النفس كما قال تعالى فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم وكذا اقتصار جواز الصلاة على المسجد ووجوب القصاص عمدا كان او خطا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطية وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وغير ذلك من الاحكام الشاقة التي وضعت عنا اي رفعت ولم تكن في شريعتنا اصلا فان قيل ان الرخصة تنبي عن اليسر كما سبق فانما كان اليسر والسهولة اكثر كان هو اولى باستحقاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة الا ترى ان العام لما كان عبارة عن الشمول فكان الشمول اكثر فهو في استحقاق اسم العام افضل ثم لا شك ان فيما كان سبب الحرمة وحكمه وهو الحرمة قايمين كان اليسر اقل لان الاباحة مع الحرمة لا تجتمعان ثم في القسم الثالث ثبت اليسر وارتفع الضيق اصلا في حق هذه الامة سببا وحكما فكان من حقه ان يسمى هو احق نوع الحقيقة في الرخصة لزيادة

اليسر فيه لا من حق القسم الاول قلنا نعم كذلك لو اعتبر اليسر ههنا بحسب قوة العزيمة
لانهما ضدها والمساواه في القوة لازمه في باب المضاده والا غلب احدهما على الاخر فلا يبقى الثاني
فكانت احقيه الرخصة تستدعي اتمية العزيمة اذ في الرخصه معنى الانتقال لكونها تغيرا من عسر الى يسر
بواسطه عذر المكلف فمهما كانت الصعوبة في العزيمه اتم كان معنى الرخصه وهو اليسر والانتقال اتم
اذ ثبوت الحكم عند شده الصارف عن ثبوته دليل قوه ذلك الحكم نظير ذلك في الحسيات فان القوي
يغلب الضعيف فكذا قوه الرخصه تظهر عند شده الصارف عن الاباحه وقيام السبب
والحكم معا كما في النوع الاول دليل قوه العزيمة ثم مع ذلك ثبوت رخصة الاقدام كان دليل قوة
الرخصة فكانت تلك الرخصة احق باستحقاق اسم الرخصه على الحقيقه ولما كان سبب الحرمة
قايما مع تراخي الحكم في النوع الثاني ظهر شي من الوهن بمقابلته في الرخصه فانحطت لذلك من درجه
الاحقيه الى نفس الحقيقه لان في العزيمة السبب قايم في حق الكل ولم يسقط الحكم اصلا بل تراخي
فلذلك بقيت الحقيقه في الرخصه ولما انعدم السبب والحكم اصلا في خوهره الامه في النوع
الثالث لم يبق اسم الرخصة حقيقه والحاصل ان اولويه استحقاق الرخصه فيما كان سبب
الحرمه وحكمه قايمين ثم كلما بدا الوهن فيهما او في واحد منهما بدا الوهن بحسب ذلك في اطلاق اسم
الرخصة بطريق الحقيقه ويعلم من هذا اقسام الرخص قال رحمه الله واما القسم
الرابع الى قوله مشروعه في الجمله اقول القسم الرابع من اقسام الرخصة هو
النوع الثاني من الرخصه المجازية وهو ما سقط عن العباد لخروج السبب من ان يكون موجبا للحكم
مع كونه مشروعا في الجمله فمن حيث انه سقط اصلا كان مجازا شبيها بالقسم الثالث ومن حيث انه
بقي مشروعا في الجمله كان شبيها بحقيقه الرخصه فكان معنى الرخصه في هذا القسم حقيقه من وجه
دون وجه فكان دون القسم الثالث في استحقاق اسم فكان الرخصة وهو اتم نوعي
الرخصه المجازيه لكون معنى الرخصة فيه مجازا من كل وجه وذلك كالعينيه المشروطه في المبيع فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك ولما روي انه صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع الكالي بالكالي وما ذكرناه حكم باق مشروع لكنه سقط هذا الشرط في السلم اصلا لقوله
صلى الله عليه وسلم ورخص في السلم مع انه نوع بيع حتى لم يبق تعيين المسلم فيه مشروعا ولا عزيمه
بل العينية مفسده للعقد وانما عطفت العزيمة على المشروع في النفي لان العزيمة احص من المشروع
وانما سقط هذا الشرط تخفيف على المحتاجين حتى يتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم
ويتوصل رب السلم الى مقصوده من الربح وانما لم يبق تعيينه مشروعا في السلم لان دليل اليسر
متعين في ذلك لوقوع العجز عن التعيين لكونه معدوما في الذمه فوضع التعيين عن السلم اصلا

والتفاوت بين القسم الثالث والرابع ان الاصر والاغلال لم يشرع في حقنا اصلا بخلاف تعيين
المبيع فانه مشروع في الجمله وكذلك المكره على شرب الخمر او تناول الخنزير او الميته او المضطر اليها لخوف الهلاك
على نفسه من العطش او الجوع رخصه مجازا لان الحرمه ساقطه في حقنا اصلا حتى اذا صبر فمات صار اثما لان
حرمة ما ذكرناه من الخمر والخنزير ما ثبتت الا لصيانه عقله ودينه عن فساد الخمر وصيانه نفسه عن ضرر تناول
الخنزير والميته فاذا خاف على نفسه الفوات لم يستقم صيانه بعضه وهو العقل ونفسه تفوت كله فسقط الحرم
فاذا صبر حتى مات لم يكن ماجورا باحق الاحتمال فكان متعديا دمه بترك الرخص فيكون اثما لكن حرمه هذه
الاشيا وهو الخمر والخنزير والميته مشروعة في الجملة اي في غير حاله الضروره في جوهره الامه فكانت
رخصة باعتبار عذر العباد ولان السبب غير موجب للحكم عند الضروره للاستثنا المذكور في قوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه وانه استثنا من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم والمستثنى لا يتناوله الكلام
موجبا لحكمه ولكن السبب بهذا الاستثنا ولم ينعدم اصلا فكانت الرخصه ثابته باعتبار عذر للعبد
لخروج السبب به من ان يكون موجبا لحكمه في حقه ومن امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه يكون اثما
فان قيل قد استثنى حاله الاكراه في اجرا كلمه الكفر ايضا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقد قلتم ٢٧٦
ان ذلك من قبيل الرخصه الحقيقيه حتى لم تسقط حرمه الكفر قلنا قوله تعالى الا ما اضطررتم استثنا
من التحريم كما مر وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم وهو الحل وقوله تعالى الا من
اكره استثنا من الغضب لقوله تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله فقد الحق الغضب
من كفر طايعا ونفي عن المكره وتقدير الاية والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه وشرح بالكفر
صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره فيكون الاستثنا من الغضب لا من الكفر
فلم نضطر الى ان يثبت حكم الاباحه وليس من ضروره نفي الغضب وهو حكم الحرمه عدم الحرمه اذ
ليس من ضروره عدم الحكم عدم العله كما في شهود الشهود في حق المسافر والمريض فان السبب
موجود والحكم لا يثبت في الحال فجاز ان يكون الغضب منتفيا مع قيام العله الموجبه للغضب وهي الحرمه
فلم يثبت اباحه اجرا كلمه الكفر لذلك ولا يقال ينبغي ان لا يكون مرفوع الوزر كما في القتل لانا نقول القياس
يقتضي ذلك لكنا تركناه بالنص الذي تلوناه فلا يقاس عليه غيره وهو القتل وفيه افساد حق الله تعالى وحق
العبد ثم الدليل على صحه ما سبق من تقدير الاية ما ذكر جار الله العلامه في الكشاف وقد جوز وا
الا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدا وحذف جوابه لان من شرح دال عليه كانه قيل من كفر بالله فعليهم
غضب قال رحمه الله ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوه بالسفر الى قوله كما دابه في درك حدود
الفقه اقول من ذلك القسم وهو القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلاه بسبب السفر انه رخصة
اسقاط حتى لا يصح ادا ما سقط من المسافر اي لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا في سفر وان ذلك بمنزله ما لو صلى الفجر
اربعا فصار فجر المسافر وظهره سوا لان السبب لم يبق موجبا في حقه الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا
في حقه ولهذا يباح له تركهما الى بدل وخلط النفل بالفرض لا يجوز قصدا واداء النفل قبل اكمال الفرض
مفسد للفرض فاذا لم يقعد القعده الاولى فسدت فكان القصر عندنا رخصة اسقاط وعند

وعند الشافعي رحمه الله رخصه كالافطار لان السبب موجب للظهر اربع ركعات الا انه رخص
للمسافر في الاكتفا بالركعتين لدفع مشقة السفر فيجعل معنى الرخصه في تخييره بين ان يودي فرض الوقت اربعا وبين
ان يودي ركعتين ومثل هذا جائز وان نص الوقت في الاكل كالعبد اذا اذن له مولاه في اداء الجمعه فانه يتخير بين
ان يودي الجمعه وبين ان يودي الظهر ونحن جعلنا هذه الرخصه رخصه اسقاط للعزيمه وهي الاكمال استدلالا بدليل
الرخصه ومعناها اما دليل الرخصه فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال يا رسول الله انقصر الصلاه ونحن امنون
اي غير خايفين وفي روايه ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن امنون اي انه تعالى علق جواز قصر الصلاه بالخوف
في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فقال صلى الله عليه وسلم ازاله لشبهتهم ان هذه صدقه تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته اي اعتقدوها واعملوا بها اذ الصدقه لا تحتاج الى القبول سمى صلاه العصر صدقه ومعلوم ان المراد
بالتصدق الاسقاط كالتصدق بالدين على من عليه الدين وهبه الدين وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا
فقال في محكم تنزيله وان تصدقوا خير لكم اذ التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق
ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص اذا عفا عن القصاص فمن يلزم طاعته اولى بان لا يحتمل الرد وكذا اذا لم يكن
فيه معنى الماليه لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كاسقاط الشفعه واحترز بقوله لا يحتمل التمليك
عما فيه تمليك من وجه كالدين فانه يرتد بالرد واحترز بقوله اسقاط محض عن التصدق بالدين لان فيه
معنى الاسقاط مع معنى التمليك فلم يكن اسقاطا محضا بخلاف الطلاق ونحوه فانه ليس في ذلك شائبة
التمليك فلذلك لم يرتد بالرد ولم يتوقف على القبول حتى اذا قال الزوج لامراته تصدقت بضعك
له يكون طلاقا ولا يتوقف على قبولها فان قيل هذه الرخصة صدقه وللمتصدق عليه خيار
في قبول الصدقه فينبغي ان يتعلق رخصة القصر بالقبول كما في الصدقه قلنا لا وجه لذلك لانه يكون
حينئذ نصب شريعه مفوضا الى راي العبد كانه تعالى قال اقصروا ان شئتم وهذا شي لا نظير له
ولان اوامر الله تعالى نافذه بنفسها لا تصح تعليقها براي العبد اذ لو علقت بذلك لم يكن شرعا في الحال
كالاعتاق المعلق بالمشية فاذا شا العبد يكون الحكم مضافا الى مشيه العبد واما الاستدلال بمعنى
الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصه للتيسير وطلب الرفق واليسر متعين في القصر بيقين
فلا يبقى الاكمال الا مشقه محضه ليس فيها فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في كونه اربعا او
ركعتين الا ترى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا فالقصر مع مشقه السفر مثل الاكمال كقصر الجمعه
مع اكمال الظهر اذ الخطبه قامت مقام ركعتين كمشقة السفر فوجب القول بسقوط الاكمال اصلا
والوجه الثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبيه ونصا للشرع اذ الاختيار الكامل
والمشيه التامه انما يليق للرب تعالى كما قال تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار وانما للعباد اختيار
الارفق ليجر الى نفسه منفعه او يدفع عنها مضره فاذا لم يتضمن التخيير رفقا كان ربوبيه
ولا شركه للعبد فيها الا ترى ان الشرع تولى نصب الشرائع جبرا واطلاق التخيير في انواع الكفاره
ونحوها كالتخيير في الاخرس من العرم بين التسبيح والسكوت لانه يختار العبد ما هو الارفق عند
نفسه ومثل هذا الاختيار لا يتحقق في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد وانما الرفق متعين
في الاقل دل على ذلك بداهه العقل فمن اثبت التخيير في مثل هذه الصوره فقد اثبت للعبد

اختيارا

اختيارا لا يليق بالعبوديه وهذا خطا فعرفنا ان الرخصه رخصة اسقاط لا رخصه
تخيير فان قيل يرد على هذا ما قال في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان
مخيرا في الثانيه ان شا اذن واقام وان شا اقتصر على الاقامه خيره بينهما مع ان الرفق متعين في الاقتصار
على الاقامه قلنا الكلام في التخيير بين الشيئين الواجبين الذين يجب واحد منهما باختياره اياه لا في
التطوع والسنن الزوايد والاذان والاقامه في حق المنفرد خصوصا في القضا من السنن
الزوايد فكان كالتطوع ففيه الخيار حتى ان العبد مخير بين ان يصلي صلوه الضحى ركعتين وبين ان
يصلي اربعا كما هو مخير بين صلوه التطوع وتركها فعلم بهذا ان الكلام في الواجب لا في التطوع
فان قيل يشكل بمكاتب دبره مولاه ثم مات ولا مال له سواه فانه يسعى في ثلثي القيمه
او ثلثي بدل الكتابه عند ابي حنيفه رحمه الله فقد اثبت الخيار بين الواجبين مع ان الرفق متعين في
الاقل كما قال لا يجوز ان يكون ثلثا القيمه اقل وثلثا بدل الكتابه او على القلب فينبغي ان يتعين الاقل
بلا خيار كجنايه المدبر قلنا في جنايه المدبر الواجبان شي واحد فيتعين الرفق في الاقل والواجبان ٢٧٧
فيما اورد مختلفان فان ثلثي القيمه يجب معجلا وثلثي بدل الكتابه يجب موجلا وفي كل منهما نوع فايده
يتفاوت اختيار الناس فيه فعسى يختار الكثير الموجل لتاجيله ويختار القليل المعجل لقلته وهذه المسله
بنا على تجزي الاعتاق وعدمه فعند ابي حنيفه رحمه الله لما تجزى بقي الثلثان عبدا وقد تلقاه جهتا
حريه بيد لين معجل بالتدبير وموجل بالكتابه فكان مخيرا بينهما لتفاوتهما في الرفق وعندهما لما عتق
كله باعتاق بعضه يجب عليه احد المالين في الحال فيتعين الاقل لتعين الرفق فيه كما في جنايه
المدبر فان قيل ما تقول في قول ابي حنيفه رحمه الله فيما اذا كان ثلثا بدل الكتابه اقل
من ثلثي قيمته حيث لا فايده في التخيير لتعين الرفق في بدل الكتابه بوجهين بكونه اقل ويتاخر
الادا قلنا لا نسلم ذلك بل فايده التخيير فيه اظهر من غيره لان الفايده ثمه تردد اليسر
وفيه تردد لان في بدل الكتابه يسرين مع ضررين وهما اعني يسر القله ويسر تاخر المطالبه
مع ضرر تاخر الحريه وفي القيمه ضررا مع يسر يفوقها اعني ضرر الكثره وضرر تنجز المطالبه
مع يسر تنجز العتق والناس يتفاوتون في الاختيار ولان قوله صلى الله عليه وسلم سمى قصر
الصلاه صدقه لم يعمل رخصة الصوم رخصه اسقاط لان النص جا بالتاخير بقوله تعالى فعده
من ايام اخر لا بالصدقه بالصوم ليصير رخصة اسقاط وانما اسقاط بعض الصلاه وهو القصر
في هذا الذي ذكرناه وهو رخصه الاسقاط وانما اسقاط بعض الصوم وهو القصر في هذا الذي
ذكرناه وهو رخصه الاسقاط نظير التاخير من حيث اليسر وكذا لا اختيار للعبد في ثبوت
التاخير في الصوم وكذا الاختيار له في سقوط شطر الصلاه ثم اليسر في التاخير متعارض لان

الصوم في السفر يشق على المسافر من وجه بسبب سفره ويخف عليه الصوم من وجه بسبب
شركة المسلمين معه في اداء الصوم وهذا الوجه من اسباب اليسر فان الصوم مع الجماعة في شهر رمضان
ايسر من التفرد خارج هذا الشهر وتاخير الصوم الى ايام الاقامة من السفر يتعذر من وجه وهو
الانفراد بالصوم ويخف من وجه وهو الارتفاق لمرافق الاقامة فبالنظر الى هذا الوجه يكون الرفق
في الافطار وبالنظر الى الوجه الاول وهو التعذر يكون الرفق في الصوم فلم يتعين الرفق والناس
متفاوتون في الاختيار فصار التخيير طلبا للرفق فصار الاختيار ضروريا اي لاجل ان يختار ما هو
الارفق عنده وللعبد اختيار ضروري يثبت لجلب المنفعة الى نفسه او لدفع المضرة عنها فاما
مطلق الاختيار فلا يكون له ذلك وهو ان يكون مختارا في شيء مع انه ليس في ذلك الاختيار نفع يعود
اليه لان ذلك الهي لا يكون الا لله تعالى كما قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار اي يتعالى ان يكون
في اختياره رفق او يندفع عنه ضرر لانه تعالى هو النافع الضار بخلاف العباد فان ليس
لهم الاختيار ما كان فيه نفع لهم اذ لو لم يكن كذلك لكان نصب شرع وليس ذلك اليهم واذا كان كذلك
صار الصوم اولى لكونه اصلا وقد يشتمل على معنى الرخصة كما مر بخلاف ظهر المسافر والمقيم
فانه واحد في الحكم فلا يثبت فيه التخيير اذ التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق لتعين الرفق
في القليل فان قيل في الاربع معنى الرفق من حيث ان ثواب ادائه باعتبار زيادة المشقة
واداء الركعتين ايسر فكان الرفق مترددا فيه كما في الصوم قلنا الاختيار حكم الدنيا فلا يبطل
بناؤه على حكم الاخرة وهو الثواب كصلوة المراة يحكم بجوازها عند استجماع شرائطها وهو حكم
الدنيا ولا ثواب لها وكالمتوضي بالنجس غير عالم بنجاسته غير مقصر في حفظه اذا صلى بذلك
يكون له ثواب الاخرة ويفتى بالفساد وانما تمسك الشافعي رحمه الله فيما نحن فيه بظاهر العزيمة
والرخصة فان ذلك متاخر الى عدة من ايام اخر والمسافر مطالب باداء الصوم بعد ادراكها ولهذا
اذا مات قبل ادراكها لا شيء عليه فلم يكن مامورا باداء الصوم في الحال فكان الصوم عزيمة
والفطر رخصة فكان الفطر اولى واما في الصلوة فهو مامور بادائها في الحال فكان القصر
رخصة والاتمام عزيمة فيتخير والجواب عن ذلك قد تقدم على وجه الاستقصاء قال
رحمه الله ولا يلزم رجلا اذن لعبده في الجمعة الى قوله كان برايه اقول لا يلزم على ما سبق
ذكره من ان اليسر متعين في الاقل وهو القصر فلا معنى للتخيير بين القصر والاتمام العبد الماذون
في اداء الجمعة فانه ان شاء صلى الظهر وان شاء صلى الجمعة فكان التخيير بين الاقل والاكثر ثابتا لانا
نقول لا نسلم ثبوت التخيير بينهما لان الجمعة هي الاصل المامور به فانه يجب عليه عينا ولا خيار
له في تركها وذلك لان ارتفاع الجمعة عن العبد انما كان بسبب حق المولى مع وجود المقتضي للوجوب
عليه فاذا اذن له المولى ارتفع المانع فالتحق بالحر والواجب على الحر الجمعة عينا من غير خيار والمولى

اذا اذن لعبده في الجمعة لا يجوز التخلف عند البعض كذا ذكر مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله فكان للجمع مجال في ذلك ولئن سلمنا ثبوت التخيير له بين الظهر والجمعة فنقول ان الظهر
والجمعة مختلفان ولهذا لا يصح بنا احداهما على الاخرى ولا يجوز اداء احديهما بنية الاخرى وتتوقف
الجمعة على شرائط لا يتوقف عليها الظهر وعند الاختلاف والتغاير لا يتعين الرفق في الاقل
عددا فاستقام طلب الرفق الا ترى ان العبد اذا جنى وقيمته عشرون درهما وقيمة الارش
الف درهم يتخير المولى بين الدفع والفدا لتغايرهما وعدم تعين اليسر في احدهما فكذلك ههنا الظهر
والجمعة مختلفان لما مر ذكره ولان الجمعة قليل في عدد الركعات ولكن مع تحمل مشقة السعي والظهر
كثير في عدد الركعات ولكن مع عدم مشقة السعي فتخير العبد الماذون بينهما لعدم تعين الرفق في
احديهما فان شاء صلى الظهر اربعا وان شاء تحمل مشقة زيادة السعي والخطبة فاما ظهر المسافر والمقيم
فواحد في الحكم فالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق فكان التخيير لغوا كالمدبر ٢٧٨
اذا جنى جناية فانه لا يتخير مولاه بين دفع قيمة المدبر وارش الجناية بل لزم مولاه الاقل من القيمة والارش
لان القيمة من جنس الارش فلا فائدة في التخيير وعلى هذا الخرج من نذر وقال ان دخلت الدار فعلي صيام
سنة ففعل وهو معسر فانه يتخير بين ان يصوم سنة او يصوم ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروي في
النوادر عن ابي حنيفة رحمه الله لان الجنس مختلف حكما مثل مسئلة العبد الماذون في الجمعة لان احدهما قربة
مقصودة وهو النذر وفيه ايفاء العهد وانجاز الوعد والذكر الجميل والثناء الحسن فيصير محلا لاعتماد
الخلايق في المصالح الدينية والدنياوية وفيه من الرفق ما لا يخفى واما صوم ثلاثة ايام فانه كفارة وهي
ليست بقربة مقصودة لانها وجبت لغيرها وهي هتك حرمة اسم الله تعالى ولانها مترددة بين كونها عبادة
وعقوبة شرعت ساترة زاجرة فاختلف الجنس فلم يتعين الرفق في الاقل فيفيد التخيير فائدته فقلنا بتخير
بين صوم سنة نظرا الى جانب القربة المحضة وهي النذور وبين صوم ثلاثة ايام نظرا الى جانب اليمين
وفي مسئلتنا وهي ظهر المسافر والمقيم هما سواء لما سبق بانه فلا يتصور فيه الخيار لان الخيار انما يتصور بين
شيئين وهما واحد وهذا الذي ذكرناه هو رواية النوادر واما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء بالمنذور
ولا يجوز كفارة اليمين وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول بذلك اولا ثم رجع عنه الى التخيير قبل وفاته بثلاثة
ايام فقد روي عن عبد العزيز بن خالد الترمذي رحمه الله قال خرجت حاجا فلما دخلت الكوفة قرات
كتاب النذور والايمان لكفارات على ابي حنيفة رحمه الله فلما انتهيت الى هذه المسئلة قال لي قف
فان من رايي ان ارجع عنه فلما رجعت من الحج اذا هو قد توفي فاخبرني الوليد وفي رواية ابن ابان
انه رجع قبل موته بثلاثة ايام وقال انه لا يتخير وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه كقوله ان دخلت
الدار او شربت الخمر فعلي صوم سنة وهو لا يريد كون الشرط لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو

بظاهره نذر فيتخير ويميل الى اي الجهتين شا بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفا الله مريضي لانعدام معنى اليمين فيه فلا يتخير ويجب عليه المنذور وهذا التفصيل هو الصحيح وقوله بخلاف العبد لما قلنا اي اذا جنى العبد يتخير مولاه بين الدفع والفدا لما قلنا انهما متغايران ولا يتعين الرفق في احد المتغايرين وقوله ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا الى اخره جواب عما يقال يرد على ما ذكرتم ان التخيير بين القليل والكثير فيما التزم من المهر في جنس واحد كما قال تعالى على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وتقرير الجواب انه لا يلزم علينا هذا لان الواجب من المهر هو الاقل والزياده عليه كان بر ان موسى عليه السلام يتبرع بها واليه اشار بقوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول في مسئلة الخلاف الفرض ركعتان عينا والزياده على ذلك نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده لكن الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فكان ممنوعا قبل الاكمال لا بعده

قال رحمه الله ويتصل بهذه الجمله معرفة حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وهو تابع غير مقصود في جنس الاحكام فاخرناه باب حكم الامر والنهي في اضدادها الى قوله يحتمل ان يقتضي ذلك اقول يتصل بالجملة التي سبق ذكرها من الواجب والسنه والنفل معرفة حكم الامر والنهي في ضد ما نسب الامر اليه فانه اذا قيل تحرك فما حكم هذا الامر في ضد المامور به وهو السكون اذا لم يقصد السكون بنهي صريح وعلى هذا حكم النهي وما سبق ذكره وهو معرفة حكم الضد في الامر والنهي فلذلك اخر في الذكر ثم ان الامام المحقق حسام الدين السغناقي في حاشيته قال ان ههنا اصلا تخرج جميع مسايل هذا الفصل منه على وجه الاستقامه والناس عن ذكره غافلون وهو ان المراد بضد الامر والنهي ليس ما يتسارع اليه الافهام في نحو قولك ان ضد قولنا لا تتحرك تحرك ونحو ذلك وكذلك في طرف الامر بل المراد من المضاده ههنا ما يودي معنى النهي وان كان في لفظ الامر فان ضد قولك لا تتحرك اسكن وضد قولك لا تقم اترك القيام وكذلك في ضد الامر فان ضد قولك اسكن لا تتحرك ثم لدعوى هذه وجوه من الدليل احدها اطباق الائمه على ان قولك لا تقتل لا تتناول امر القتل الا لا بالعبارة ولا دلاله ولا اقتضا والناس مختلفون في تناول الامر ضده وتناول النهي ضده فقال بعضهم النهي عن الشي يكون امرا بضده ولا يقول احد له ادنى لب وتمييز ان قوله لا تقتل امر بالقتل وكذا من يقول بالدلاله وبالاقتضا لا يقول هذا والثاني صرح قول الامام شمس الايمه رحمه الله في محو من قال ان النهي عن الشي لا يكون امرا بضده فان قوله تعالى لا تقتلوا انفسكم لا يكون امرا بضده وهو ترك قتل النفس حيث جعل ترك قتل النفس ضد قوله تعالى لا تقتلوا وكذا ذكر في محو الجصاص مثل هذا والثالث ترديد الجصاص بقوله ان كان النهي له ضد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشي فلو كان المراد ما تقدم ذكره لا يصح هذا الترديد

لا في الامر ولا في النهي لان ضد قوله لا تتحرك تحرك وضد قوله تحرك لا تتحرك فلكل واحد منهما على ذلك التقدير ضد واحد في جميع الصور فلا يصح هذا الترديد فان قلت الضدان يستحيل اجتماعهما قلت المراد منه مجرد استحالة الاجتماع بين السلب والايجاب في اللفظ لا في المعنى فان قلت كيف يصح اطلاق اسم الضد مع ان احدهما سلبي والضدان وصفان وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد قلت هذا مسامحه اطلاقا لان المشايخ رحمهم الله راعوا المعاني دون الصور كذا ذكره رحمه الله اقول ويمكن ان يريدوا بالضد النقيض بنا على اللغه فان اهل اللغه لم يفرقوا بينهما في الاستعمال حيث اطلقوا النقيض على الضد وبالعكس في غير موضع واذا تقرر ذلك فنقول اختلف العلماء رحمهم الله في ان الامر بالشي هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده بنهي صريح ام لا فقال بعض المتكلمين لا حكم للامر في ضده اصلا وبه قالت المعتزله وقال ابو بكر الجصاص الامر بالشي يوجب النهي عن ضده سوا كان له ضد واحد كالايمان والكفر والحركه والسكون او اضداد كثيره كالقيام وبه قال بعض المتكلمين ٢٧٩ وقال بعضهم يوجب كراهيه ضده وقال بعضهم يقتضي كراهيه ضده وهذا هو الاصح عندنا وفي ذلك اقوال غير ما ذكرناه تعرف من موضعه واما النهي عن الشي فهل له حكم في ضده فعلى الاختلاف الذي سبق ذكره فقال الفريق الاول لا حكم له في ضده كما قالوا في الامر وقال الجصاص ان كان الشي له ضد واحد في جميع الصور فلا يصح هذا الترديد حينئذ فان قلت الضدان يستحيل اجتماعهما وههنا ليس كذلك قلت المراد منه مجرد استحالة الاجتماع بين السلب والايجاب في اللفظ ... كان النهي عنه امرا به وان كان له اضداد كثيره فامر بشي منها على طريق التعيين وبين ذلك في الحركه والسكون فان قول القائل لا يتحرك يكون امرا بضده وهو السكون لان للنهي عنه ضدا واحدا وقوله لا تسكن لا يوجب امرا في ضده لان له اضدادا وهي الحركه من الجهات الست فان السكون يبعد من اي جانب كانت الحركه فلا يتعين واحد من الاضداد ما ... رايه يوجب النهي وقال بعضهم ان النهي عن الشي يوجب ان يكون ضده في معنى سنه واجبه اي موكده والمختار ان النهي عن الشي يحتمل ان يقتضي في ضده اثبات سنه تكون في القوه كالواجب وفي ذلك ايضا قولان غير ما ذكرناه وقال رحمه الله احتج الفريق الاول الى قوله من غير تخبط اقول احتج الفريق الاول القايلون انه لا حكم للامر في ضده اصلا بان كل واحد من القسمين وهما الامر والنهي ساكت عن غيره وقد سبق في غير موضع ان السكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له وهو الوجوب في الامر والحرمة في النهي فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل والتعديه فلغير ما وضع له اولى وهذا لان الامر بالشي وضع لطلب ذلك الشي ولايجابه وهو ساكت عن ثبوت توجيه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل

فلان لا يوجب حكما في ضد ما وضع له كان اولى ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل
بمثل والفضل ربوا اي بيعوا الحنطة مثلا بمثل على ما يجي في باب القياس ان شا الله تعالى فثبت بموجب الامر
وجوب التسويه بينهما كيلا وحرمه الفضل فيما تناوله الامر وهو الحنطه والشعير وغيرهما من الاشيا فالامر
ساكت عن غير هذه الاشيا ولا دلاله له في ثبوت موجبه في غير هذه الاشيا لا نفيا ولا اثباتا ولو ثبت
حكم هذه الاشيا لثبت بالتعليل بدلاله النص فلا يصلح هذا النص دليلا على ما وضع له في غير ما تناوله فلان
لا يكون دليلا على ضد ما تناوله وله هذا النص كان اولى وضد هذا النص ان يقال لا تبيعوا الحنطة بالحنطة
متفاضلا ثم عند هولا وهم الفريق الاول انه انما يعاقب العبد اذا فعل ضد الماموربه لانه لم يأتمر
بالامر لان الضد عندهم ليس بحرام لعدم تناول هذا الامر ضده ولم يجي صريح النهي في ضد هذا الامر
وهذا القول فاسد لانه يودي الى استحقاق العبد العقاب بما لم يفعله وهو باطل لمخالفته العقل
والسمع اما العقل فان الامر لا يعاقب بما لم يفعله وهو باطل لمخالفته العقل على العدم لان العقاب شي
والعدم ليس بشي فكيف يجوز بنا الموجود على المعدوم واما السمع فانه قال تعالى جزا بما كانوا يعملون
جزا بما كانوا يكسبون وغيرها من ايات الوعيد فان قيل كما ان استحقاق العبد العقاب موقوف على وجود
الفعل القبيح منه فكذلك استحقاق الثواب موقوف على وجود الفعل الحسن منه وايده قوله تعالى وان
ليس للانسان الا ما سعى والسعي امر وجودي فيجب ان لا يستحق العبد الثواب الا بالسعي الجميل
وهو اكتساب الطاعات ثم قد يحصل له الثواب بالامر العدمي وهو الانتها عن ارتكاب المنهي عنه فان
الانتها ليس الا انتفا المنهي عنه عدما كما كان وهو في ذلك يثاب قال الله تعالى واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى فيجب ان يكون في استحقاق العقاب كذلك اي لا
يشترط الفعل القبيح قلنا اما قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى اي المنع وهو فعل وكذلك
الانتها الذي يستحق به الثواب عباره عن ترك الفعل القبيح شرعا وترك الفعل فعل لما فيه من استعمال
احد الضدين كالسكون يكون تركه بالحركة وهو فعل حاصله ان موجب النهي الانتها وهو الامتناع
عن المباشرة ثم ان دعته نفسه الى المباشره يلزمه الترك والترك فعل منه فيثاب به اذا كان مثابا بالفعل
وان كان للانتها قد يتحقق بدون الترك الذي هو الفعل الا ترى ان الامتناع الذي به يتحقق الانتها
يستغرق جميع العمر والترك الذي هو فعل لا يستغرق فانه قبل ان يعلم به يكون منتهيا بالامتناع منه
ولا يكون مباشرا للفعل الذي هو ترك الاتيان به فان ذلك لا يكون الا عن قصد منه بعد العلم به
وبيان هذا ان الصايم مامور بترك اقتضا الشهوتين في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل
ركنا للصوم حتى يعلم به ويقصده والمعتده ممنوعه من الخروج والتزوج والتطيب وذلك
ركن الاعتداد ويتم ذلك وان لم تعلم به حتى يحكم بانقضا عدتها بمضي الزمان قبل ان تعلم به وعلى هذا
لو قال لامرأته ان لم اشأ طلاقك فانت طالق ثم قال لا اشا طلاقك لم تطلق ولو قال ان ابيت

طلاقك فانت طالق ثم قال قد ابيت طلقت لان الابا فعل بقصده ويكسبه فيصير موجودا بقوله
قد ابيت ولا يكون مستغرقا لعمره وعدم المشيه عباره عن امتناعه من المشيه وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق
الشرط بقوله لا اشا ولا بامتناعه من المشيه في جز من عمره كذا ذكره الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله واحتج
الجصاص رحمه الله بان الامر طلب للماموربه على ابلغ الجهات وكذا الامر بالشي وضع لوجوده والاشتغال
بشي من اضداده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان الاشتغال بذلك حراما منهيا عنه ضروره
مقتضى الامر ولهذا يستوي فيه ما يكون له ضد واحد واضداد لان الاشتغال بكل ضد منها يفوت
المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار يتعدم ما امر به وهو الخروج سوا اشتغل
بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام وقوله فصار ذلك اي صار عدم وجود ذلك مع الاشتغال
بشي من اضداد ذلك الشي من ضرورات حكم الامر فكان الامر بالشي يوجب النهي عن ضده
واما النهي فان موجبه التحريم ومن ضرورته فعل ضده ان كان له ضد واحد كالحركه والسكون واما اذا
كانت له اضداد فليس من ضروره الامتناع عن المنهي عنه الاتيان بكل اضداده كالمامور بالقيام
اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت الماموربه والنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي وهو الكف ٢٨٠
عن القيام بالقعود او النوم او الاضطجاع لان ترك القيام لا يتوقف على فعل كل الاضداد بل يحصل
ذلك بفعل احد الاضداد فلا يكون ضد معين مامورا به فان قيل ينبغي ان يكون مامورا باحد
الاضداد من القعود والنوم والاضطجاع على طريق الاجمال كما في كفارة اليمين لان الانتها لا يتحقق
الا بالاشتغال باحد الاضداد قلنا جاز ان يكون مراده الا يكون مامورا باحد الاضداد
على طريق التعيين ولكن يجب عليه الاتيان باحد الاضداد ضروره تحقق الانتها فلم يكن مامورا به
قصدا او نقول الامر باحد الاشيا على طريق الاجمال انما يجوز في الامر القصدي كما في كفاره اليمين اما في الا
القصدي المقصود حصول الايتمار ويفعل كل واحد يحصل الايتمار فيصح واما في النهي فالمقصود تحريم
فعل المنهي عنه والانتها عن الاتيان بذلك الفعل المنهي عنه وفي حصول الانتها الاشتغال بكل واحد
من الاضداد مستو ثم لو قلنا ان المنهي مامور بالاتيان بكل اضداد المنهي عنه كان قولا بالامر بضد النهي
من غير ضروره فان الانتها يحصل بالاشتغال بواحد منها فلا يحتاج الى الاشتغال بالاخر
فكذلك لا يكون مامورا بالكل وفي كونه مامورا بواحد منها يلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح
فلا يصح ذلك ايضا وقال الامام شمس الايمه رحمه الله وقول من يقول ان مثل هذا النهي يكون
امرا باضداده يودي الى القول بانه لا يتصور من العبد فعل مباح او مندوب اليه فان
المنهي عنه محرم واضداده واجب بالامر الثابت بمقتضى النهي فكيف يتصور منه فعل مباح او
مندوب اليه الا ترى ان من قال لاخر لا تاكل كان امرا بقوله اترك الاكل وقوله اترك الاكل
يجب عليه ما يحصل به ترك الاكل من القراه والتكلم والمضمضه والذهاب والبول والتغوط

والماء وغيرها فان بكل منها يحصل ترك الاكل على الكمال والامر بالشي طلب لتحصيل المامور به على ابلغ
الجهات فلا يبقى فعل مباح وفي اتفاق العلما رحمهم الله على ان اقسام الافعال التي يأتي بها العبد عن قصد اربعة
واجب ومندوب اليه ومباح ومحظور دليل على فساد قول هذا القايل من الجصاص مبني على قوله الاخر وهو ان
الامر المطلق يوجب الايتمار على الفور فكان من ضروره وجوب الايتمار على الفور حرمه الترك الذي هو ضده والحرمه
حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه قال الجصاص رحمه الله واجمع الفقها ان المراه منهي عن كتمان الحيض بقوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم كان ذلك النهي امرا لها بالاظهار ما لانه لان الكتمان له ضد واحد
الاظهار واتفقوا ان المحرم منهي عن لبس المخيط لان المنهي عنه اضدادا وليس بعضها اولى من البعض فان قيل
المنهي عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شي واحد فكان نظير الاظهار مع الكتمان قلنا ليس كذلك
فان الاظهار والكتمان ليس له انواع بخلاف المخيط مع غير المخيط فان لكل واحد منها انواعا ومادكران المخيط
ضده غير المخيط لا يقدح فيما قلنا فان مثل هذا متحقق بين القيام وضده فان ضد القيام هو ترك القيام
ولا واسطه بينها صوره وبينها واسطه معني فان لضده انواعا من القعود والاضطجاع والركوع والسجود
قال رحمه الله واحتج الفريق الثالث الي قوله وهذا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
اقول احتج الفريق الثالث القايلون بوجوب كراهه الضد بان الامر علي ما
قاله الجصاص الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين وهما الامر والنهي ادنى ما يثبت بكل واحد منها لان
الثابت بغيره بطريق الضروره لا يساوي المقصود بنفسه وكون الامر نهيا عن ضده انما يثبت ضروره
الامر بالشي ويكفي كذلك ادني الحرمه فيثبت بها الكراهه لا غير وعن هذا افترقت حرمه الدواعي فيها
يثبت حرمه الوطي مقصودا بالنهي وفيما يثبت حرمه الوطي مستفاده من ضد حكم الامر فان الحرمه توجب
النهي قصدا واذا وجب الايتمار بالامر به فيستفاد الحرمه من ضروره ترك الايتمار فلم تكن الحرمه موجبا
للامر حتي حرمت الدواعي من المس والقبله في الاعتكاف واحرام الحج واشترا الامه لثبوت حرمه الوطي
بالنهي مقصودا ولم تحرم في الصوم والحيض لثبوت حرمه الوطي من ضروره ترك الايتمار الثابت بالامر
واما الذي اختاره وهو قول الفريق الرابع القايلين باقتضا الكراهه فبنا على هذا وهو ان الثابت
بغير ضروره المقصود بنفسه الا انا نقول ثبوت الحرمه ههنا بطريق الاقتضا لان هذا لما كان امرا
ضروريا سميناه اقتضا ومعني الاقتضا ههنا انه ضروري غير مقصود يعني ان هذا الاقتضا علي
خلاف الاقتضا المصطلح وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق فان ههنا يصح الامر بدون
ادراج غيره لكن لما ثبت الانتها ضروره اثبات المامور به سمي اقتضا فصار هو شبيها بما سبق ذكره
من مقتضيات احكام الشرع في قسم المقتضي وبهذا التقرير خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان
كل واحد من القسمين ساكت عن غيره لانا لما اثبتنا اقتضا لم يكن كل واحد منهما ساكتا عن ضده والجواب
عما احتج به الجصاص يتضح بما مر في احتجاج الفريق الثالث واما الجواب عما احتج بقوله تعالى ولا

يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فهو انه ليس بنهي وانما هو نسخ للحل اصلا بمنزله قوله تعالى
لا يحل لك النسا من بعد فانه نسخ للحل واذا كان كذلك فلا يصير الامر باظهار ما في الارحام ثابتا بالنهي بل انما
ثبت الامر بالاظهار بواسطه ان الكتمان لم يكن مشروعا لما تعلق بامر الحكام الشرع فصار قوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن بهذه الواسطه وهي ان الكتمان لم يكن مشروعا امرا
بالاظهار وما سبق من الايه نظير قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فانه نسخ ايضا لا نهي علي ما
سبق ذكره تقريره في باب النهي فكان نص الحديث بواسطه عدم مشروعيه النكاح بغير شهود امرا باحضار
الشهود في النكاح واعلم ان الاختلاف الذي ذكرنا في ان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده ام لا انما هو في
الامر بالشي المعين وقولنا بالشي المعين احترازا عن الامر بالشين علي سبيل البدل فانه في تلك الصوره
ليس نهيا عن ضده بالاتفاق قال رحمه الله وفايده هذا الاصل الي قوله وجب بالامر مقصودا به
اقول فايده الاصل الذي مر ذكره وهو ان الامر بالشي يقتضي كراهه ضده هي ان تحريم
غير المامور به لما لم يثبت بالامر مقصودا لان الامر موضوع لايجاب الفعل لا لتحريم الضد وانما ثبت ٢٨١
بطريق الاقتضا كما سبق تقريره لم يعتبر ذلك التحريم الا من حيث كون الاشتغال بالضد علي وجه
يفوت المامور به كان حراما واما اذا لم يفوت المامور كان مكروها لا حراما لان الثابت بطريق الاقتضا
ثابت بالضروره فيتقدر بقدر الضروره ولا ضروره في القول بالحرمه عند انعدام
التفويت وذلك كان كالامر بالقيام في حديث الاعرابي ثم ارفع راسك حتى تستوي قايما ليس بنهي
عن القعود قصدا ولهذا اذا قعد علي الثانيه ثم قام لا تفسد صلوته بنفس لان الامر بالقيام في الركعه
الثانيه لا يوثر في القعود الا انه يفوته فاما اذا لم يفوته بان قعد ثم قام لا يوثر في فساد العباده ولكنه
يكره باعتبار انه اخر المامور به وهو القيام ولهذا قلنا في جانب النهي ان المحرم لما نهي عن لبس
المخيط كان لبس الازار والردا سنه في حقه لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط اقتضا
لا قصدا فاعتبر موجب الامر فيه خيا له بقدر فوته فلذلك كان لبس الازار والردا لان ذلك ادنى
ما يقع به الكفايه عن غير المخيط وقوله ولهذا قلنا ان العده لما كان معناها النهي عن التزوج الي اخره قيل
هو ايضاح لقوله الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادني ما يثبت به والاولى انه ايضاح لقوله ان التحريم اذا لم
يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الي اخره لقربه اي لما ثبت وجوب العده بالنهي قصدا بقوله تعالى ولا تخرجوهن
وقوله تعالى ولا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله كان ثبوت الامر بالكف في ضده امرا غير مقصود فيظهر
اثره في انقضا الاعداد من العده في زمان واحد لانه لا تضايق في موجب النهي لكونه امرا وكونه للتحريم
ولان العده عندنا اجل البينونه واباحه التزوج بساير الازواج والكف عن التزوج تبع ثبت بمقتضي النهي
لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن سمي العده اجلا وعند الشافعي رحمه الله الكف عن التزوج
اصل وثمره الاختلاف تظهر في التداخل فعندنا العدتان تتداخلان يعني انهما تنقضيان في مده واحده

كاجال الديون وعنده لا يتداخلان لانه لا يتحقق الكفان في زمان واحد كما في الصوم فانه
لا يتادى صومان في يوم واحد قلنا الكف عن مشتهيات البطن والفرج في الصوم انما وجب بالامر
مقصودا به وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فينعدم الادا بمباشرة الضد وهو الاكل ونحوه
ولا يتحقق ادا الصومين في يوم واحد لتضايق الوقت في ركن كل صوم وهو الكف الى وقت الافطار فان
قيل في حق وجوب العده كما جا نص النهي بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح وقوله تعالى ولا
تخرجوهن كذلك جا نص الامر بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهذان النصان يحتمل ان يكون
كل واحد منهما اصلا والاخر تبعا فمن اين ترجح جانب النهي على جانب الامر حتى جعل النهي اصلا والامر ضمنا
له ولم لم يجعل على العكس قلنا انما جعل هكذا نظرا الى الاثر والمعقول اما الاثر فان العده اثر من اثار النكاح
فكانت ملحقه بالنكاح والمنكوحة يحرم عليها التزوج وهي منهيه عنه لقوله تعالى والمحصنات من النسا
وانها معطوفه على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والمراد بها ذوات الازواج فلما كانت المعتده
منهية عن التزوج باعتبار ان العده اثر من اثار النكاح كان الكف عن التزوج امر به في ضده تحقيقا
للنهي عن التزوج فلم يكن الامر بالكف مقصودا فثبت بهذا اصالة النهي في العده ولما كان كذلك كان
ورود صيغة الاثبات بوجوب التربص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن لتاكيد معنى النهي لا لاثبات
وجوب التربص ابتدا فلذلك انقضت العدد كلها بمده واحده لان حكم الكل هو حرمة التزوج لان موجب
النهي التحريم والحرمات تجتمع فان الصيد حرام على المحرم في الحرم لحرمة الحرم وحرمة الاحرام والخمر حرام
على الصايم لصومه ولكونها خمرا وليمينه اذا حلف لا يشربها واما المعقول فهو ان المعنى في وجوب العده
صيانة الما عن الاشتباه وتعرف براءة الرحم فالصيانة الثابتة بالنهي اوجب من الصيانة الثابتة بالامر
لما عرف فكان احالة وجوب العده على النهي اولى من احالته على الامر فان قيل لو كان المعنى في وجوب
العده تعرف براءة الرحم لاكتفى بحيضة واحده لحصول معرفة براءتها بالحيضة الواحده كما في الاستبرا
قلنا نعم كذلك لكن الوجه فيه ما قاله في المبسوط وهو ان الحيضة الواحده لتعرف براءة الرحم والثانيه لحرمة
النكاح والثالثه لفضيلة الحريه فلذلك لم يتداخل اقرا العده الواحده وان تداخلت اقرا العدتين
كالجلدات في الحد فانها لا تتداخل في الحد الواحد وتتداخل في الحدين فلو قلنا بالتداخل في اقرا عده
واحده لفات هذا المقصود فظهر بما ذكرنا ان اثر عدم مقصوديه الامر في وجوب العده ظهر في
مسئلتين احديهما في جواز تداخل العدتين في وقت واحد والثانيه في عدم اشتراط علم المراه
بانقضايها بخلاف الصوم في هذين الحكمين لما ان الاصل في وجوب العده النهي وفي الصوم الامر على ما مر
ذكره قال رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف الى قوله مفوتا للفرض اقول لما
سبق من الاصل وهو ان الامر بالشي اصل والنهي فيه ضمنا قال ابو يوسف رحمه الله ان من
سجد في صلوته على مكان نجس لا تفسد صلاته لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي وانما المقصود
بالامر فعل السجود على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر والسجود على مكان نجس الذي

هو مباشرة ضد المامور به لا يوجب فوات السجود المامور به حتى اذا اعاد السجده على مكان طاهر
جاز السجود المامور به عنده واذا كان كذلك فيكون السجود على مكان نجس مكروها في نفسه لا مفسدا
للصلاه وعلى قول ابي حنيفه رحمه الله ومحمد رحمه الله تفسد به الصلاه لان تادي المامور به لما كان باعتبار المكان
يكون صفه للمكان الذي يودي المصلي الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفه للمصلي حكما فيصير هو كالحامل للنجاسه والمصلي
الحامل للنجاسه اذا ادى ركنا تفسد صلاته فكذلك اذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسه مامور به في
جميع الصلاه فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كما ان الكف عن اقتضا الشهوه لما كان مامورا به في
جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل في جز من الوقت ولما سبق من الاصل قال ابو يوسف رحمه الله
ان احرام الصلاه لا تنقطع بترك القراه في شفع من النفل لان المتنفل امر بالقراه في الصلاه بقوله تعالى
فاقروا ما تيسر منه وذلك نهي عن ضدها اقتضا فلا يكون هو منهيا عن تركها قصدا بل ضمنا فصار ترك
القراه حراما بقدر ما يفوت من فرض القراه وذلك المفوت ثابت لهذا الشفع الاول مختص به
فاما احتمال ادا شفع اخر فلا ينقطع بهذا المفوت فيبقى الاحكام صحيحا قابلا لبنا شفع اخر عليه واذا
فسد اداء الشفع الاول بترك القراه لا احتمال قضا القوليين في الشفع الثاني كما لو ترك
القراه في ركعه واحده في ظهره لا تنقطع التحريمه عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله لاحتمال بنا الاداء
فان قيل ينبغي ان ينقطع الاحرام عنده بترك القراه في الشفع الاول لمباشرة ضد المامور به
وهو القراه كما ان الصوم يبطل بمباشرة الاكل الذي هو ضد المامور به قلنا لا يلزم ذلك لان
فرض الصوم وهو الكف عن اقتضا الشهوه ممتد لكونه مامورا به في جميع وقت الصوم فكان
ضد الصوم وهو الاكل ونحوه مفوتا للفرض ابدا وان قل وقد قلنا ان النهي الثابت في ضمن الامر انما
٢٨٢ لم يعتبر في التحريم اذا لم يود الى تفويت المامور به واما اذا ادى الى ذلك نزل كالنهي والنهي الثابت
قصدا سوا في ايجاب التحريم بخلاف ترك القراه في شفع من النفل على ما مر ولعدم امتداد الفرض ودوامه
قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع الصلاه و تفسد ها عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله وهو ظاهر
الجواب لان السجود على مكان طاهر كان فرضا بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر لان تطهير الثياب
لما وجب به وجب تطهير المكان دلاله لان قيام الثوب بالمصلي وقيام المصلي بالمكان
فكان تطهيرا واجبا بالطريق الاولى لان قراره وتمكنه بالارض لا بالثوب ثم السجود يحصل بوضع
الجبهه على الارض فاذا سجد على النجس وقد تم السجود صار الساجد مستعملا وحاملا للنجس
فكان فرضية السجود على مكان طاهر والتطهير عن حمل النجاسه فرض دايم في جميع اركان
الصلاه في المكان ايضا فيصير ضد ذلك الفرض الدايم وهو السجود على مكان نجس مفوتا لذلك
لذلك الفرض وهو السجود على مكان طاهر فيفسد الفرض وبفساده تفسد الصلوه وقوله كم الركن
احترازا عن وضع الركبة واليد على المكان النجس فانه لا يفسد الصلاه لان اداء فرض السجود انما يحصل

بوضع الجبهه على الارض لا بوضع الركبه واليدين اذ السجود يتحقق بدون وضعها فلا يجب تطهير
مكانهما حكم الفرضيه قال رحمه الله ولهذا قال محمد رحمه الله الي قوله يبطول تعدادها
اقول لمعنى امتداد الفرض ودوامه قال محمد رحمه الله ان تحريمه الصلاه ينقطع بترك القراه
في ركعه واحده في النفل لان القراه فرض دايم من اول الصلاه الى اخرها في التقدير بحكم الشرع
لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاه الا بالقراه ولهذا لا يصلح الامي خليفه للقاري وان كان قد رفع راسه من
السجدة الاخيره قبل القعده وانما يفرض القراه في محلها على المذهب المنصور واذا كان القراه دايما حكما
فيتحقق فوات ما هو الفرض بترك القراه في ركعه فينقطع تحريمه الصلوه بانقطاع ذلك الفرض بمنزله اداء ركن
الصلاه مع النجاسه حيث ينقطع ذلك الركن لان التطهير عن حمل النجاسه فرض دايم كما ان القراه في الصلوه
فرض دايم وقال ابو حنيفه رحمه الله فساد الصلوه بترك القراه في ركعه واحده ثابت بدليل محتمل لكونه مجتهدا
فيه فان من العلما رحمهم الله من قال بجواز الصلاه بالقراه في ركعه واحده وهو الحسن البصري رحمه الله فلم يكن
الفساد بترك القراه في ركعه بدليل موجب للعلم فلم يكن قويا فلم يتعد الفساد الي التحريمه فلا ينقطع بخلاف ما اذا
ترك القراه في الشفع كله فانه صار فساد الصلاه مقطوعا به بدليل موجب للعلم لانعقاد الاجماع عليه فكان الفساد
قويا فيتعدى الي التحريمه فينقطع ولانه امر بالقراه ولم ينه عن تركها قصدا قال ابو حنيفه رحمه الله
في مسافر ترك القراه في صلوه الظهر ان التحريمه لا ينقطع لان تركها متردد محتمل لوجودها في الاخريين
لانه يحتمل ان ينوي المسافر الاقامه ويتم صلاته ويقضي ما ترك من القراه في الركعتين الاخيرتين واذا كان
كذلك فلم يصلح ترك القراه مفسدا للصلاه لان النهي ثبت في ضمن الامر القصدي وجعل هذا الذي ذكرناه
في نوادر صلاه المبسوط قول ابي حنيفه وابي يوسف رحمه الله فقال ترك القراه في ركعتي ظهر المسافر
موجب للتوقف في حكم الفساد عند ابي حنيفه وابي يوسف لتوقف حال فرضه فان فرضه في الوقت
بعرض التغير بنية الاقامة فاذا نوى الاقامه في الانتها جعل ذلك كنيته في الابتدا وترك القراه في الاوليين
من المقيم لا يكون مفسدا لصلاته فانه اذا قرا في الاخريين يجوز صلاته فكذا هنا فصار هذا الباب
اصلا عجب ضبطه اي في كل موضع من الامر يلزم تفويت المامور به عند مباشرة النهي الثابت في ضمن ذلك
الامر كانت تلك المباشره حراما والا كانت مكروهه وينبني عليه ان هذا الاصل يطول تعدادها فان
في جميع الاوامر يرد فيها هذا الاصل فمن تلك الفروع الاعتكاف فانه يبطل بالخروج وان قل لما
ان الاعتكاف عباره عن اللبث الدايم في المسجد بنية الاعتكاف فبالخروج ينقطع الدوام فكان
الخروج حراما لانه يودي الى فساد الاعتكاف ومنها ان الصلاه تفسد بالانحراف عن القبله لان
المصلي مامور باستقبال القبله في غير حال الضروره بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فكان الانحراف عنها مفوتا فيحرم ومنها ان المصلي مامور بان يودي صلاته في الوقت بقوله تعالى
ان الصلاه كانت على المومنين كتابا موقوتا فكان الادا خارج الصلاه مفوتا له فيحرم واما المواضع
التي لا تحرم بل تكره كمواضع الكراهه في الصلاه وغيرها فمنها الصلوه بقرب النجاسه فانها مكروهه
لا فاسدة

لا فاسدة لان المصلي مامور بتطهير صلوته دلالة كما مر ولم يفت ذلك المامور به هنا ولكن قرب من
الفوات فصارت صلاته مكروهه كمن اخر القيام في صلاته في موضع امر بالقيام وكذلك لو ادى النصاب بنية
الزكوه الى فقير واحد يخرج به عن عهده الزكوة مع الكراهه لان المامور به هنا ولكن قرب وهو ايتا الزكوة
الى الفقير لم يفت ولكن قرب ذلك الايتا الى الغني فصار شبيها بمن ادى زكوته الى الغني من وجه فكره لذلك
وكذلك هذا في طرف النهي فانه اذا كان المقصود من النهي مامورا بان يترك ارتكاب المنهي عنه على القطع والثبات
ولو كان فعلا يقربه الى ارتكابه كان تركه سنه او مستحبا يظهر ذلك في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى وقوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرهما ثم اعلم ان الخلاف الذي سبق ذكره في الامر والنهي انما يجي على قول من يجعل
الامر للوجوب اما على قول من لا يجعله للوجوب فانه يجعل لفظ الامر دليلا على كراهه ضده وكذا في جانب النهي
قال رحمه الله باب بيان اسباب الشرايع الي قوله دل انه مضاف اليه اقول لما
فرغ رحمه الله من بيان الاحكام المقصوده بجميع وجوهها من بيان ثبوتها اصاله وتبعا شرع في بيان اسبابها التي
هي الوسايل وان كان لتقديم الوسايل عليها ايضا وجه لعدمها وجودا ولكن الاحكام لما كانت هي المقصوده كان
تقديمها اولى ثم قال اعلم ان المراد بالامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها اي من الوجوب والندب والاباحة
والتحريم والكراهه انما هو طلب الاحكام المشروعه وادائها لا طلب الاحكام المشروعه وادائها لا طلب الاحكام
المعقوله ولهذه الاحكام الشرعية اسباب شرعيه تضاف تلك الاحكام اليها ثم المراد من الاسباب هو العلل
الشرعية لان السبب الحقيقي هو الذي لا يضاف اليه الحكم ولا يوجب شيا لا اصالة ولا خلافة على ما
سياتي بيانه وهذه الاسباب توجب الاحكام فكانت عللا في حقنا لكن جعلية لا عقلية فان الموجب
٢٨٣ هو الله تعالى على الحقيقه ولا تاثير في الايجاب للاسباب لكن الشرع جعلها اسبابا وامارات للايجاب
تيسيرا على العباد حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفه اسبابها الظاهره اذ الايجاب غيب
عنا وقد دل على ذلك قوله تعالى اقيموا الصلوه واتوا الزكوه فان المراد اقيموا الصلاه التي اوجبتها عليكم
بالسبب الذي جعلته سببا لها لكون الالف واللام للعهد كقول القايل اد الثمن فانه يفهم منه الامر
باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع وكذا المراد والزكوه الواجبه عليكم بسببها وقوله وانما الخطاب
للادا فيه نفي لقول الشافعي رحمه الله فان عنده عدم الانفكاك ثابت بين نفس الوجوب ووجوب الادا بل
عند نفس الوجوب يثبت وجوب الادا ولهذا قال بعدم تغير الاحكام على المكلف بعد دخول اول
الوقت من حيض او سفر ونحو ذلك وقوله وانما الوجوب بايجاب الله تعالى اي الاسباب في الحقيقه امارات
الايجاب لله تعالى وانما الوجوب بايجابه تعالى على الحقيقه عند اهل السنه رضي الله عنهم لا اثر للاسباب
في الوجوب كما ان الوجود بايجاده تعالى ولا شريك له في الايجاب كما لا شريك له في الايجاد وذلك لان الاسباب
اشيا حادثه فكان صدور حقيقه الايجاب عنها يستحيل ان يكون لغير الله تعالى وخالفت المعتزله في ذلك
فانهم لما جوزوا اضافه الايجاد الى غير الله تعالى وهو العباد جوزوا اضافه الايجاب الى غير الله تعالى وهو
العقل ثم اصل الوجوب في المشروعات ثبت جبرا من الله تعالى لا صنع للعبد فيه ولا اختيار وعن بعض
الاساتذه انه كان يقول الخ باسباب است اروى جبر ثبت واخ خطاب است اروى اختيار است
ثم السبب لشغل الذمه بالوجوب والخطاب بالامر والنهي لالزام الادا وتفريغ الذمه عن الوجوب
بمنزله البيع فانه يجب به الثمن في الذمه ثم يطالب المشتري باداء الثمن فصار السبب بمنزله البيع والخطاب

بالادا بشرط مطالبه الشرع والدليل على هذا الاصل وهو ان الوجوب مضاف الى السبب والوجوب
الى السبب الادا الى الخطاب اجماع العلما رحمهم الله على وجوب الصلاه على النائم وقت الصلاه حتى يودي الفرض
اذا انتبه لوجوب عليه بوجوب السبب وهو الوقت والخطاب بالادا موضوع عنه وكذا وجوب الصلاة
على المجنون اذا لم يزد جنونه على يوم وليله حتى يلزمه القضا عند الافاقه والقضا يستدعي سابقه
الوجوب اذا القضا اسقاط الواجب بمثل من عنده وكذا وجوب الصلاة على المغمى عليه اذا لم يزد على الصلاة
اكثر من يوم وليله والخطاب موضوع عنها الا ترى ان المجنون او المغمى عليه لو كان كافرا او اسلم حين افاق لم
يلزمه قضا الصلوات لانه لم يثبت الوجوب عليه في تلك الحالة لانعدام الاهلية فان الاسباب انما توجب على
من هو اهل للوجوب عليه وكذا المجنون في بعض شهر رمضان والاغما في جميع الشهر لا يمنع بها الوجوب حتى يجب القضا
عليهما بعد الافاقه مع ان الخطاب موضوع عنهما بالاجماع لان اهليه الخطاب بالعقل وذلك منعدم في حقهما الا ترى
الى قول الشاعر ومن البليه عدل من لا يرعوي عن جهله وخطاب من لا يفهم وكذا يجب عليهما العشر وصدقه
الفطر بالاتفاق عند تحقق الاسباب منهما ويودي الولي على سبيل النيابه عنهما كالصداق يلزمها بتزويج الولي
اياها والعتق الذي يستحقه القريب عليها عند دخوله في ملكها بالارث وان كان الخطاب موضوعا عنهما وقد
قال الشافعي رحمه الله بوجوب الزكوه على الصبي وانه غير مخاطب فعلم بهذه الجمله المذكوره ان الوجوب
في حقنا مضاف الى اسباب جعلها الشرع اسبابا له غير الخطاب فان الخطاب وان كان يستقيم ان يكون
سببا لكن الشرع لم يضف اليه الوجوب وانما اضافه الى اسبابه تيسيرا على عباده وانما يعرف السبب
بنسبه الحكم اليه وتعلق الحكم بذلك السبب لان الاصل في اضافه الشي الى الشي ان يكون سببا له حادثا به ومطلق
اضافه الحادث الى الشي يدل على حدوثه به كقوله ناقه الله اي هي حادثه باحداث الله تعالى وكذلك عبد الله اي
حادث به تعالى وكفاره القتل وهذا كسب فلان وهذا تركه فلان اي حادثه بالقتل وحادث باكتسابه
وحادث كونه متروكا بسببه وهذا لان الاضافه موضوعة للتمييز والتخصيص ولذلك يضاف الشي الى
اخص الاشيا به ليحصل التمييز واخص الاشيا بالحكم انما هو سببه لانه يثبت به اما الشرط فانما يضاف الحكم اليه
مجازا لمشابهة العلة من حيث ان الحكم يوجد عند الشرط ويوجد بالسبب اي بالعله فصار كالعلة ولهذا
يجب الضمان على صاحب الشرط اذا لم يمكن ايجابه على صاحب العله وكذا اذا لازمه اي لازم الشي الشي على
وجه يتكرر هذا الشي دل ان ذلك الشي سبب لوجود هذا الشي ومضاف اليه كتكرر وجوب الصلاه
بتكرر دلوك الشمس فان ذلك يدل على ان دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوه كما في قوله تعالى اقم الصلاه
لدلوك الشمس مع ان مطلق الامر لا يوجب التكرار وان كان معلقا بشرط الا ترى ان الرجل اذا قال لغيره
تصدق بدرهم من مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطاب التكرار وان كان معلقا لانه ليس للعبد ان يجعل
دلوك الشمس سببا للتصدق انما السبب للتصدق امره بخلاف قوله تعالى اقم الصلوه لدلوك الشمس
ورايناان وجوب الادا الثابت بقوله تعالى اقم الصلوه لدلوك الشمس غير مقصور على المره الواحده ثبت
ان تكرار الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس في كل يوم وان الله تعالى هو الذي جعل
دلوك الشمس سببا لوجوب الصلوة فلم ينشا تكرر الوجوب من صيغه الامر بل من جعل الله تعالى
الدلوك سببا قال رحمه الله فاذا ثبت هذه الى قوله كتعجيل الدين اقول اذا ثبتت الجملة
التي مر ذكرها من ان الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب فيه وان الاسباب انما وضعت

تيسيرا

تيسيرا على العباد قلنا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمايه وصفاته منسوب الى ايجاب الله تعالى
في الحقيقة بقوله تعالى امنوا بالله فانه تعالى هو الموجب بان اعطى المكلف آلة يستدل بها على معرفة الواجب
ثم نقول لغيره خذ السراج فان اضا لك الطريق به فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق هو الآمر
بذلك لا الطريق وقوله باسمايه اي بتسمياته نحو الحي القادر العالم وقوله وصفاته نحو ان يقال له الحيوه
والقدرة والعلم لكن الوجوب في الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا للعباد وقطعا لشبه المعاندين
وذلك لان الله تعالى خلق العالم دالا على وجوده لكون الحدث لازما للعالم لزوما جريا فيستحيل تعري العالم عن
الحدوث لان تعري الشي عن ذاته محال وذات العالم حادثه فكيف يتصور تعريها عن الحدوث واذا كان
الحدوث لازما له فلا بد له من محدث وهو الله تعالى فكان هذا اي حدث العالم سببا يلازم وجوب الايمان بالله
تعالى الذي هو فعل العباد لا سببا موجبا لوحدانية الله تعالى لان الوحدانيه امر ثابت قديم ولان علم الشي لا
يكون موجبا بنفسه والعالم علم على وجود الله تعالى ووحدانيته ولا وجوب الا على من هو اهل له اي للوجوب
ولا وجود لمن هو اهل الوجوب على ما اجرى الله تعالى به سنته في تاهيل الايمان فانه اهل للايمان الملك والانس
والجن دون غيرهم من السموات والارضين والحيوانات الا والسبب وهو حدوث العالم يلازمه فكان
٢٨٤ كل ما ذكرناه من الحوادث سبب لوجوب الايمان فان كل ما ذكرناه من الحوادث سبب لوجوب
الايمان فالسبب يلازمهم لكون ذواتهم سببا لوجوب الايمان عليهم وذلك لان الانسان المقصود
بخلق العالم وغير الانسان ممن يلزمه الايمان بالله تعالى كالملك والجن عالم بنفسه لان ما ذكرناه من
الانسان وغيره جعل علما على وجود الله تعالى ووحدانيته فلذلك سمي عالما وفاعل تشير الى ما جبل عليه
الاله كالقالب والطابع سمي به العالم على هذه الصيغه لكونه كالاله في الدلالة على صانعه والانسان
الذي هو عالم بنفسه فيه دليل الحدوث اذ هو كان مسبوقا بالعدم ودلاله حدوثه من تبدل احواله من
من حال الى حال من الصغر والكبر والجوع والعطش والالم واللذه والصحه والمرض والحركة والسكون
معلومه بالحس والعيان فكانت هذه الدلاله محيطه به في ذاته وخارج ذاته فلما لم ينفك عنه سبب الايمان
لم ينفك عنه موجبه ايضا وهو دوام وجوب الايمان وانما ذكر هذا لان هذا السبب مفارق لساير الاسباب
لان ساير الاسباب قد تنقضي والمكلف باق الا ترى ان وقت الصلاه تنقضي وصوم الشهر ينسلخ
والمال يهلك ويتصور هذا في الحج اذ البيت كان موجودا في بدو الاسلام ولم يكن وجوب الحج ثابتا بخلاف
سبب الايمان وهو حدوث العالم فانه غير منفك عن المكلف في ذاته اذ انفكاك الحدوث عن الحادث
وهو المكلف بالايمان محال وحدوث العالم كان موجودا قبل المكلف ويبقى بعده وهو موجود معه فكان
ففي كل شي له ايه تدل على انه واحد فلهذا كان وجوبه دايما ولهذا كان وجوب الايمان في بدو الاسلام
وقبله ثابتا لما ان اهل الفتره مخاطبون بالايمان بدلالة قوله تعالى وكنتم على شفا حفره من النار فانقذكم
منها ان سبب الايمان يعمل عمله عند وجود عقل المكلف وهما كانا موجودين لاهل الفتره فوجب
الايمان على اهل الفتره واهل من نشا على شاهق الجبل لوجود السبب والمحل والانسان هو المقصود
بخلق العالم اذ هو المقصود بالتكاليف فان الله تعالى خلق العالم وله في خلقه عاقبه حميده وهي الابتلا
والامتحان بالتكليف مع علمه تعالى بكل ما كان وما يكون لان بدون التكليف لا يتصور العقاب

ان
اد هو انما يجب بترك موجب الامر والنهي والله تعالى يتعالى عن يعذب وحدا بدون جريمة وجرت
منه والمحتمل لهذه التكاليف قصدا هو الانسان قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقد جا في التفسير ان الامانة
هي الفرايض وقال تعالى خلق لكم ما في السموات وما في الارض وقال تعالى وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض جميعا وقال تعالى والانعام خلقها لكم وغيرها من الايات وكلها دليل على شرف الانسان
ولهذا فضل الله تعالى ادم عليه السلام على الملايكة عليهم السلام حيث جعلوه مسجودهم ولدلالة كان
من هذا الجنس من هو اشرف الخلايق وهو نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ولهذا كان من
اعرض عن قبول هذا التشريف من هذا الجنس كان هو شر البرية ومن قبله وعمل بموجبه
فهو خير البريه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سيل عن كرامة الانسان على الملك قرا قوله
تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اوليك هم خير البريه وذكر تعالى قبل هذه الاية
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم شر البريه
فعلم ان الانسان هو المقصود بالتكاليف دون غيره وقولنا قصدا احترازا عن
الملايكة والجن وذكر الامام علا الدين ابو بكر السمرقندي رحمه الله في اخر ميزان الاصول
ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان سبب وجوب اصل الدين وهو معرفة الله تعالى كما هو
الايات الداله على حدث العالم ولكن فيه نظر لان العالم دليل وجود الصانع وتوحيده
فان العاقل اذا استدل بعقله بالنظر في العالم وهو محدث عرف المحدث وعرف توحيده
وصفاته والكلام في وجوب المعرفه لا في وجودها ووجود دليل المعرفة لا يكون دليل
وجوب المعرفه فان من كان عنده دليل معرفة شي لا يجب عليه معرفته لكن الصحيح ان يقال
ان سبب وجوب المعرفه ترادف نعم الله تعالى من نعمة الحيوة وسلامة العقل والبدن
ونحو ذلك فان النعم يقتضي وجوب شكر المنعم والوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل
يعرف ان كفران النعم حرام وشكر المنعم واجب ولاجل ان سبب وجوب الايمان
وهو حدث العالم لازم من كان اهلا للوجوب قلنا ان ايمان الصبي صحيح واقع عن
الفرض وان لم يكن مخاطبا بالايمان لان الايمان مشروع بنفسه وسببه قايم في حق
الصبي وهذا السبب دايم له ولازم من هو مقصود بالايمان وهو الانسان واداوه
صحيح لان صحة الادا بناء على كون المودي مشروعا بعد قيام سبب المودي ممن هو اهل
للمودي والصبي اهل للايمان لانه اهل للعبادات ولهذا لو صلى التطوعات صحت منه
وليست صحة الادا بناء على لزوم ادا المودي كتعجيل الدين الموجل فانه صحيح باعتبار تحقق
سببه وهو مباشرة سبب الدين من شرا او غيره مع انه غير لازم الاداء في الحال وكالبيع
بثمن موجل فانه سبب لجواز ادا الثمن قبل حلول الاجل وان لم يكن الخطاب بالادا متوجها حتى

حتى يحل

حتى يحل الاجل وذلك لان ادا الايمان من الصبي يوجد بركنه من اهله اذ الركن هو التصديق
والاقرار والاهليه لذلك غير منعدمه بالصبا فبعد ذلك امتناع صحة الادا لا يكون الا بحجر شرعي والقول
بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فان قيل يلزم على ما ذكرتم من التعليل ان الصبي لو اتى بحجة
الاسلام لصحت كما صح الايمان ووقعت فرضا لوجود تلك العله في حق الحج لان الحج مشروع بنفسه
وسببه قايم وهو البيت والصبي اهل للعبادات قلنا لا يلزم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم للعبادات مار
ايما صبي ولو عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ولان في ادا الحج حرجا عظيما وضررا بينا
على البدن والمضار مندفعه عن الصبي مرحمة له وفي شغل ذمته بنفس الوجوب نوع ضرر ولا يقع
هو فرضا بدون ثبوت نفس الوجوب بخلاف الايمان فانه لا حرج فيه وهو نفع محض في حقه اذ به
تحصل السعاده الابديه ولان وجوب الايمان ما يدرك بالعقل ولا يتوقف وجوبه على السمع
كما في حق اهل الفترة وللصبي العاقل عقل فيصح القول بثبوت نفس وجوب الايمان في حقه بخلاف
٢٨٥ العبادات المشروعة فانها لا تجب بمجرد العقل فلم يثبت لذلك نفس وجوب العبادات
ولان الايمان ايما وقع وقع فرضا فصح القول عند صحة ايمان الصبي العاقل انه وقع فرضا
بخلاف الحج فانه يقع فرضا ونفلا وما يوجد من الصبي يقع نفلا كما في ساير العبادات ولان
الايمان راس العبادات وفيه معنى الشرط ايضا لانه شرط جميع العبادات فلا يشترط لصحة
الشرط ورود وجوب الادا بالخطاب كما يصح تقديم الوضوء على وجوب الصلاه بدخول
الوقت وان كان سبب وجوب الوضو وجوب الصلاه فصح الايمان من الصبي لذلك واما الحج
فليس فيه شايبة الشرطيه لشي فلا يقع منه فرضا قال رحمه الله وانها واجبه بايجاب الله تعالى
بلا شبهة الى قوله فيما يرجع الى الوقت اقول الصلاه واجبه بايجاب الله تعالى من غير
شبهة لانه تعالى هو الموجب على الحقيقه وسبب وجوبها ظاهر في حقنا هو الوقت الذي
تنسب الصلاه اليه شرعا فيقال فرض الوقت وصلوة الفجر وصلاه الظهر وقال القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله سبب وجوب الصلوة هو الوقت ولكن لا يعقل كون نفس
الاوقات اسبابا وفي الحقيقه تتابع نعم الله تعالى عليهم في كل وقت من هذه الاوقات الخمسة
سبب وجوب الصلوه شكرا لما انعم الله تعالى عليهم والوقت ظرف للنعم فاضيف الوجوب
اليه ظاهرا وقد فرق بعضهم بين وقت الصلاه وبين ملك المال والقتل العمد فقال ان لملك
المال سبب لايجاب الزكوة لان له تاثيرا في الايجاب اذ الزكوة تجب شكرا لنعمة المال وكذا
للقتل العمد تاثير في وجوب القصاص لكون جنايه القتل تتكامل بصفه العمديه لكونها عدوانا
محضا بخلاف الوقت فانه ليس له تاثير في وجوب الصلاه فلا يكون سببا لها بل سببها الخطاب والصحيح
انه ليس بين هذا اي بين كون الوقت سببا لوجوب الصلوة وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجاب

الله تعالى وملك المال سببه الي اخره فرق وان فرقهم باطل فان السبب ما يكون موصلاً الي
المسبب وعلامة له لا علة حتى تمشي ما ذكروه فان السبب ليس بعلة وصفة عقلية لاستحالة تخلف المعلول
عن مثل هذه العلة فانه يستحيل وجود الساكن بدون السكون ووجود المتحرك بدون الحركة
وكذلك هذا في ساير العلل العقلية مع معلولاتها كالكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع وهذا لا
يختلف بزمان دون زمان وبحال دون محل وكذا هذه العلة لا تتقدم على المعلول وانما تقارنه بخلاف السبب
الشرعي فانه يجوز ان يتخلف عنه المسبب في زمان الا ترى ان دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر
لا يعمل عملها على الانسان زمان الصبي ويعمل عليه زمان البلوغ عند وجود شرطه وكذا يتقدم السبب
على مسببه وانما ذكر رحمه الله قوله وليس السبب بعلة والله اعلم جوابا لشبهة ترد على قوله لا على لزوم ادايه
وترد على قوله ايضا ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه الي اخره بان يقال في الاول لو كان حدوث
العالم سببا لوجوب الايمان للزم اداوه على الصبي العاقل كما يلزم على البالغ وكذلك في الثاني بان يقال لو كان
ملك المال سببا لوجوب الزكوة لوجبت على الصبي الذي يملك النصاب ولو كان القتل سببا لوجوب القصاص
لوجب على الاب ايضا اذا قتل ولده عمدا كما يجب على الاجنبي فلما وجد تخلف الاحكام عن هذه الاسباب
في هذه الصور علم انها ليست باسباب فاجاب عنه وقال انها اسباب موجبة احكامها شرعا بجعل الله
تعالى فكانت اسبابا جعلية لا وضعية عقلية فجاز تخلف الاحكام عن هذه الاسباب ولا يجوز عن العلل العقلية
بحال واذا كان كذلك فاستوي معنى السبب في الصور المذكورة من غير فرق والدليل على ان الوقت سبب
الصلوة ان الصلاة اضيفت الي الوقت قال الله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لوجوبها بسبب
دلوك الشمس فان النسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلاة بالوقت لكون اللام
للاختصاص كما قيل تطهر للصلاة وتاهب للشتاء واقوى وجوه الاختصاص اختصاص الشيء
بالشيء من حيث الوجود وفي جعله سببا اختصاص من حيث الوجود لان الله تعالى جعل وجود وجوب
الحكم بالسبب الذي هو العلة الشرعية وكذلك يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر باضافة الصلاة الي
سببها وهو وقت الفجر والظهر وعلى ذلك اي وعلى كون الصلاة تضاف الي الوقت اجماع الامة
وكذا يتكرر الوجوب بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت اداوه اي اداء المكلف على اضافة
المصدر الى الفاعل واداء الواجب على اضافة المصدر الى المفعول ويصح اداء الصلوة بعد هجوم
الوقت ودخوله وان تاخر لزوم ادايها بالخطاب الى اخر الوقت وهذا يدل على ان الوقت
سبب لوجوب الصلوة لا شرط للزوم الصلوة لانه لو كان شرطا له لما تاخر لزومها عن دخول
الوقت لان المشروط لا يتاخر عن وجود الشرط بل يثبت متصلا به وكذا يدل على انفكاك وجوب
الاداء عن اصل الوجوب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوي وجوب الاداء ولا
خلاف ان وجوب الاداء ولا بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب

لسبب

الوقت وفساده كاخر وقت العصر هو الجزء الذي يتعين فيه السببية لانه لم يبق
بعده من اجزاء الوقت ما يحتمل انتقال السببية والنوع الرابع منها ما يضاف السببية الي جملة الوجه صح
الوقت وذلك عند خلو الوقت عن الاداء والنوع الثاني من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له
وسببا لوجوبه كشهر رمضان والمراد من المعيار هو الوقت الذي يستغرقه الفعل ويتقدر به
فيطول بطول الوقت ويقصر بقصره فكان الوقت مثبتا قدر الفعل كالكيل للمكيلات
فانه يكثر الكيل بكثرة الكيل ويقل بصغره ويستغرقه الكيل فكان الكيل مثبتا قدر المكيل وذلك
هو وقت الصوم فان الصوم الشرعي لا يثبت مقداره الذي هو عبادة الا بوقته وهو اليوم
وانه لا ينفصل عن الصوم بخلاف وقت الصلاة فانه ينفصل عن اداء الصلاة ولا اثر له في تقديرها
بوجه لانها لا تثبت بالوقت وانما تثبت باركانها المعلومة التي تنشا من الفاعل فلم يكن الوقت
مثبتا قدرها فلا يكون الوقت معيارا لها ونظير الصوم من المعاملات ذكر اليوم في اجارة الرجل
نفسه يوما يعمل من الاعمال فان اليوم معيار اذ العقد وقع على منافعه يومه ذلك والمنافع
٢٨٦ لا يمكن معرفة قدرها بالاشارة بل بزمان له يذكر في العقد على وجه الصحة فلا تصح اجارة نفسه
من اخر ما لم تنتقض الاجارة السابقة لانه اجير وحد واستغرق اليوم الاجارة السابقة
ونظير الصلاة منها رجل اجر نفسه ليخيط هذا الثوب قميصا بدرهم اليوم فان اليوم ليس
بمعيار اذ العمل الذي يجعل الثوب قميصا مما يعلم قدره فلم يصر الوقت معيارا بل بيانا
لطلب الاداء فيه فلو اجر نفسه بعد ذلك من اخر تصح الاجارتان جميعا لان العمل استحق عليه
في الذمة لا اتصال له بالوقت والنوع الثالث منها ما جعل الوقت معيارا له لا سببا كاوقات
الصلاة صيام الكفارات والنذور فان الوقت فيها معيار لا سبب اذ السبب في
الكفارات هو جناية الافساد وفي النذر هو قول الرجل لله على كذا قال [illegible] رحمه الله
والاصل في انواع القسم الاول من الموقتة الي قوله خلافا للشافعي رحمه الله اقول
اذا ثبت ان الوقت ظرف للمودي وشرط للاداء وسبب للوجوب في الانواع الاربعة المذكورة
للقسم الاول من الموقتة نقول لم نستقم ان يكون كل الوقت سببا لان كون كل الوقت سببا
يوجب تاخير الاداء عن وقته ان ادى بعد ذهاب الوقت رعاية لجانب السبب اذ لا يتحقق المسبب
ما لم يتحقق سببه بتمامه لما ان المراد من السبب هنا العلة في حق العباد فما لم توجد العلة لا يوجد حكمها
وتمام السبب انما يكون بعد مضي مجموع الوقت اذا جعل الكل سببا وعلى هذا التقدير يكون قضاء
لا اداء لكون المودى وقع خارج الوقت ولان الوقت كما هو السبب كذلك هو شرط والمشروط لا
يتحقق عند فوات الشرط فلا يتحقق الاداء حينئذ ويتطارح الطرفة في الوقت على هذا وانه

باطل او يوجب تقديم الاداعلى سببه ان ادى في الوقت رعاية لجانب الظرف حتى يقع الادا
في الوقت وانه يودي الى تقديم الحكم على بعض السبب وانه باطل لان بعض السبب ليس بسبب
كلفظ انت طالق فلا يتعلق به شي من الحكم فكان وجوده كعدمه وحينئذ يكون فيه فساد ان
تقديم الحكم على السبب وهو العاجاب الطرفية والحاصل انه لو روعي في ذلك جهة السببية
للزم تاخير الاداء عن وقته وانه فاسد ولو روعي فيه جهة الطرفية حتى يحصل الادا في الوقت
للزم تقديم الحكم على السبب وانه فاسد ايضا وانما نشاهذان الفسادان باعتبار جعل كل
الوقت سببا وما يودي الى الفساد فهو فاسد واذا كان كذلك لم يجعل كل الوقت سببا
ووجب ان يجعل بعضه سببا للضرورة الداعية اليه وذلك البعض ما سبق الادا
ليقع الادا بعد سببه واذا بطل ان يكون كل الوقت سببا وليس بعد كل الوقت جز مقدر
اعتبره الشارع كالنصف والربع والثمن ونحو ذلك حتى تنتقل السببية اليه بدليل جواز
الادا قبل مضي النصف او الربع او غير ذلك فوجب الاقتصار على الادا وهو القول بسببية
ادنى جزء من الوقت لانه المراد بكل حال مع صلاحه للسببية ولا دليل على الزايد على ادنى
الجزء ليتعين ذلك للسببية ولهذا جاز الادا بعد مضي جز من الوقت وان قل ذلك الجز ولهذا
اي ولاجل ان ادنى جزء من الوقت سبب قال علماونا رحمهم الله في الكافر اذا ادرك الجز الاخير
من الوقت بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقال محمد بن الحسن رحمه الله في نوادر الصلاة
في مسئلة الحايض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيا من الوقت قليلا
كان ذلك المدرك او كثيرا وهذا دليل على ان السبب هو جز من الوقت ولا يشترط في ذلك
قدرتها على ان تغتسل وتدرك شيا من الوقت بخلاف ما اذا كانت ايامها دون العشرة
وانقطع الدم عنها وادركت شيا من الوقت ان ادركته بعد القدرة على الاغتسال تجب
صلاة ذلك الوقت عليها والا فلا ولهذه الفايدة قيد رحمه الله بقوله وايامها عشرة فان
قيل ما فايدة ذكر قوله وظرفا للادا ايها مهنا مع ان مراد المصنف رحمه الله من هذا التقرير
بيان ان الجز من الوقت سبب لوجوب الصلاة لا كل الوقت وهو يحصل بقوله ان الوقت
لما جعل سببا لوجوبها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا قلنا فايدته هي ان وجوب
الاقتصار على ادنى الاجزاء من امر السببية انما نشا من كون الوقت ظرفا ايضا للصلاة اذ
لو لم يراع فيه جانب الظرفية لوجب ان يقال وجوب الصلاة على المكلف انما يتحقق بعد وجود
الوقت بتمامه كما هو الاصل في ساير الاسباب وهو في حالة القضا فلم يبق الوقت حينئذ ظرفا
للاداء فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يذكر ان الوقت شرط للادا ايضا كما ذكر قبل ذلك قلنا

اعني

اعني عن ذكره ذكر الظرف فان كلا منهما تقتضي ان يوجد المودى في الوقت واذا ثبت ان السبب
جز من الوقت كان الجز السابق اولى بالسببية من غيره لانه يتادى غيره من الاجزا في الصلاحية للسببية
وترجح بالسبق لعدم ما يزاحمه وقت وجوده ولان الادا بعد الجزء الاول صحيح بالاخلاف فلو لا
فاكن انه سبب لما صح الادا لما صار للجز الاول سببا افادا الوجوب اي نفس الوجوب وهو ثبوت
نعل سمى صلاة في ذمته حقا على الله تعالى غير الادا الذي هو التسليم الى الله تعالى اعمالا للسبب
وافاد الجز الاول ذلك بنفسه من غير انضمام جزء اخر من الوقت اليه كالجز الثاني والثالث مثلا
او من غير ان يبقي ذلك موقوفا الى اخر الوقت كما قيل على ما سياتي وافاد الجز الاول من الوقت
صحة عملا بنفس الوجوب لكنه لا يوجب الادا في الحال عندنا لان وجوب الحقوق الشرعية
على المكلف جبر من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه لان اصل الوجوب لاشتغال الذمة به لا
لكون الفعل به مرادا او اذا لم يكن الفعل به مرادا لا يجب الادا حال وجود نفس الوجوب اجمالا
وتفصيلا اما اجمالا فللوجوب على النايم والمغمى عليه والمجنون اذا انقطع الاغما والجنون دون يوم
وليلة ولا يجب الادا عليهم بالاجماع لان وجوب الادا يستدعي القدرة على الفعل ولا قدرة لهولا
ولا فهم وخطاب من لا يفهم بالادا قبيح وهذا في الحقيقة استدلال بانتفا اللازم على انتفا الملزوم
لان اللازم وجوب الادا هو ثبوت القدرة للمكلف على تحصيل ما امر به وانتفت هذه القدرة
حال وجود نفس الوجوب فانتفى الملزوم وهو وجوب الادا واما تفصيلا فلان نفس الوجوب
لشغل الذمة كما مر ووجوب الادا لتفريغها وتفريغها يستدعي ثبوت شغلها اذ تفريغ ما ليس
بعد بمشغول محال فالخطاب بتفريغ الذمة حال شغلها محال كالرفع يقتضي سابقة الوضع فالرفع حالة
الوضع يكون محالا لا محالة ولهذا قلنا فيمن قال لامراة انت طالق مع نكاحك ثم تزوجها لم تطلق لان
الطلاق رفع العقد والنكاح اثباته ورفع العقد حال ثبوت العقد محال بل الرفع انما يصح حال بقا
العقد فكذلك ههنا الخطاب بتفريغ الذمة انما يصح في حال بقا الشغل لا في حال ابتدا الشغل وحال
وجود نفس السبب حال ابتدا شغل الذمة فلا يجوز تفريغها فثبت ان نفس الوجوب لا يستلزم
وجوب الادا وانهما يتغايران فلا وجه لانكار ذلك والقول بانه لا فصل بين نفس الوجوب ووجوب
الادا في الواجبات البدنية ولما كان وجوب الادا الطلب ما عليه بالسبب والطلب من العاجز
محال استدعى ذلك كون المطلوب قادرا ونفس الوجوب لما كان لشغل الذمة لا لكون الفعل به مرادا
على ما سبق لا تقتضي قدرة لان القدرة انما يحتاج اليها لتحصيل الفعل وليس في نفس الوجوب
لزوم الفعل بدليل ان ابن يوم اهل لنفس الوجوب حتى اذا انقلب على مال انسان فاتلفه يجب ضمانه
عليه وكذا لو زوج وليه امراة تجب نفقتها عليه وليس باهل للزوم الفعل واستعمال ان ما

يستدعي القدرة غير ما لا يستدعيها فعلم من ذلك انه ليس من ضرورة نفس الوجوب تعجيل
وجوب الاداء لما ثبت من انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء بل وجوب الادا متراخ الى
الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح فانهما يجبان بالعقد ويتاخر وجوب الادا الى زمان المطالبة وهو
زمان الخطاب الا ترى ان الثمن والمهر يجبان في ذمة ابن يوم ولا لايم عليه ولا خطاب ولا لزوم
على نائم في الحال كذا قاله مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله واما الوجوب فالايجاب اي
الوجوب حكم ايجاب الله تعالى كذا في التقويم وذلك لحدوث سببه لا بالخطاب لما تقرر ان نفس الوجوب
لا يثبت بالخطاب لكن الايجاب غيب عنا فجعل الوقت امارة له تحقيقا لليسر ودفعا للعسر
قال الامام بدر الدين الكردري نفس الوجوب بالسبب ووجوب الادا بالخطاب
ووجود الادا بالاستطاعة وليس المقصود وجود الادا عند اهل السنة بل كونه
مبتلى بين ان يطيع فيثاب وبين ان يعصي فيعاقب فلم تكن حقيقة القدرة شرطا لكون الفعل
مستحقا عليه بل هي علة لوجود الادا الفعل عند اختيار المكلف الطاعة قواه ولهذا كانت
الاستطاعة مقارنة للفعل فيتصل بقوله ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الادا لان
الاستطاعة مقارنة للفعل فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجيل الادا لكانت الاستطاعة
مقارنة لنفس الوجوب ثم وجوب الادا من حيث انه لا يجب الا بالطلب مثل ثوب هبت
به الريح فالقته في دار انسان او في حجره فانه لا يجب على ذلك الانسان تسليم الثوب
الى صاحبه الا بالطلب لان حصوله في داره او في حجره كان بغير صنيعه فكذلك ههنا الوجوب
بسببية كان جبرا لا صنع للعبد فيه وانما يلزمه ادا الواجب عند طلب من له الحق وفي
مسئلتنا وهي وجوب الادا لم توجد المطالبة من المكلف على وجه ينقطع خياره اذ المطالبة
انما تتحقق في اخر الوقت لا قبله بدليل ان الشرع خيره بين الترك والادا ما دام في الوقت
سعة فانه ان شا ادى في اول الوقت او وسطه او اخره والتخيير ينافي المطالبة في الحال
فلا يلزمه الادا الا وقت سقوط اختياره وذلك بضيق الوقت فاذا ضاق الوقت
انعدم معنى التخيير فيتوجه عليه المطالبة وتجب تعجيل الادا وبهذا يتبين بطلان
قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الوجوب في اخر الوقت لانه لو كان في اخر الوقت لما جاز الادا
في اول الوقت او وسطه فان قيل يشكل على هذا ما اذا حال الحول على نصاب رجل
فانه يطالب بالادا مع انه مخير في الادا حتى اذا فرط في الادا ولم يود الزكوة حتى
هلك النصاب كله سقط عنه الزكوة فعلم ان التخيير لا ينافي المطالبة بالادا لان
التخيير اثبات الخيار للمخاطب في اي وقت شا يودي فيه والمخاطبة بالادا الزام الادا

على الخاطب في اول الوقت الذي خاطبه بالادا غير ان محل الواجب في الزكوة النصاب
والحق لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجاني اذا مات بطل خطاب المولى بالدفع او الفدا بخلاف ما نحن
فيه فان الواجب على الذمة كصدقة الفطر والحج فان محل الواجب فيهما ذمة المكلف لا ماله وذمته
باقية بعد هلاك المال فيبقى الواجب لبقا محله فكذا فيما نحن فيه حتى ان المخاطب بالزكوة اذا
مات بعد الحول قبل الادا يبقى اثم التاخير لتحقق تقصيره خصوصا على قول الكرخي رحمه الله الحول
فان وجوب ادا الزكوة بعد الحول على الفور عنده وفي رواية عن ابي يوسف
ايضا رحمه الله اذا ثبت ان الخطاب انما يتوجه عند سقوط الخيار بضيق الوقت ووجوب
الادا انما يتوجه عند سعته قلنا اذا مات المكلف قبل اخر الوقت لا شي عليه لعدم توجه
الخطاب عليه ثم ما سبق وهو ان وجوب الادا يتاخر عن المكلف الى وقت توجه المطالبة كالام
والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلاه كانه وجب الاصل وهو نفس الوجوب في حقهما
وتراخى وجوب الادا وكذا الخطاب الى ما بعد الانتباه والافاقة واذا جاز تراخي وجوب الادا
عن الجزء الاول من الوقت لما سبق ان الجزء الاول يفيد صحة الادا لا وجوب الادا وتبين
٢٨٨ بما مر ذكره ان وجوب الصلاه يحصل باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح
خلافا لاكثر العراقيين من مشايخنا رحمهم الله فانهم يقولون الوجوب لا يثبت في الوقت
وانما يتعلق باخره استدلالا بما اذا حاضت المراة في اخر الوقت فانه لا يلزمها قضا تلك الصلاه
اذا طهرت كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله وبما اذا سافر المقيم في اخر
الوقت فانه يصلي صلاه المسافرين ولو ثبت الوجوب باول جزء من الوقت لكان المعتبر
حال المكلف عند ذلك ثم اختلف هولا في صفة المودى في اول الوقت فمنهم من يقول
الادا فيه نفل يمنع لزوم الفرض في اخر الوقت اذا كان المكلف على صفة يلزمه الادا
فيه بحكم الخطاب لانه متمكن من ترك الادا في اول الوقت لا الى بدل وهذا حد
النفل ومنهم من قال المودى في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في اخر الوقت
وهكذا يقول في ادا الزكوة اذا عجلها قبل الحول استدلالا بما قال محمد رحمه الله في الزيادات
اذا عجل شاة من اربعين ودفعها الى الساعي ثم تم الحول وفي يده تسع وثلاثون شاة
فله ان يسترد المدفوع من الساعي تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول في يده تسع وثلاثون وجب
عليه الزكوة اذا كان المودى قايما في يد الساعي بعينه وجاز عن الزكوة وكان الكرخي رحمه
الله يقول المودى فرض على ان يكون الوجوب متعلقا باخر الوقت او بالفعل لان الوجوب انما لا
يثبت باول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء لكونه سببا وبفعل الادا يحصل التعيين

فيكون المودي واجبا كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقيل ادعى الكرخي رحمه الله انه
اذا ادي في اول الوقت يكون موقوفا ان بقي المودي الى اخر الوقت بصفة المكلفين بان بقي حيا
عاقلا مسلما يقع واجبا وان فات شي من شرايط التكليف يكون نفلا وعنه اذا ادي في اوله
يقع نفلا لكن ان بقي المودي الى اخر الوقت بصفة المكلفين يكون ذلك النفل مانعا في اخر الوقت
من وجوب الفرض عليه ومسقطا ذلك عنه ونقل عن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان وقت
الوجوب اوله فان اخره نقضا والمذهب هو الاول وعليه الجمهور وغير ذلك لا يستقيم
لما سبق ان السبب جزء من الوقت فالتقييد بالاخر كما قاله اكثر العراقيين تحكم وهو باطل
وما استدلوا به غير متوجه لان الادا انما يجب عند سقوط الخيار بضيق الوقت الذي هو زمان
توجه الخطاب كما مر ذكره فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت فلهذا لا يلزم الحايض قضا
تلك الصلاة ويجب على المقيم صلاة المسافر اذا سافر في اخر الوقت لا لان نفس الوجوب
لم تثبت باول جزء من الوقت وكذا القول بان المودي في اول الوقت نفل غير مستقيم لان
سبب الوجوب وهو الوقت موجود والتمكن من الادا في اول الوقت وهو زمان الطلب
ولان الظهر مثلا لا يتادى الا بنية الظهر وهو اسم للفرض دون النفل ولو نوى النفل لا يمنع ذلك
لزوم الفرض اياه في اخر الوقت ولا يتغير المودي عن صفة النفلية الى صفة الفرضية باخر الوقت
لان باعتباره يجب الادا الا ترى المودي فكيف يكون مغيرا صفة المودي والقايل بهذا لا يجد بدا
من ان يقول اذا اديت الجمعة في اول الوقت كان المودي نفلا والتنفل بالجمعة غير مشروع وفي قول
النبي صلى الله عليه وسلم وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس ما يبطل قولهم اذ المراد وقت
الوجوب والادا وعلى ما قالوا لا يكون هذا الوقت وقت وجوب الظهر ولا وقت ادائه وهو
مخالفة النص وكذا القول بان المودي في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حال المكلف
في اخر الوقت غير مستقيم لان الادا لا يصح الا بنية الفرض ونية النفل لا تصح في حق الفرض
فلو كان حكم المودي التوقف لاستوت فيه النيتان ونتادى بمطلق نية الصلاة والقول بالتوقف
في فعل قد امضاه ضعيف جدا لعدم ما يدل على توقفه مع وجود سبب الوجوب ومسئلة الزكوة
مبنية على ان تعجيل الزكوة قبل الحول جاز بشرط كمال النصاب اذ الوجوب يتوقف عليه وكذا القول
بان اول الوقت هو وقت الوجوب فان اخره نقضا غير مستقيم للتحكم اذ السبب هو جزء من اجزاء
الوقت فالتقييد بالاول تحكم كالتقييد بالاخر قوله وان الخطاب بالادا اي وتبين مما سبق
ذكره ان الخطاب بالادا لا يتعجل خلافا للشافعي رحمه الله كان عنده يجب الادا في الحال لان الجزء
الاول يتعين للسببية عنده على وجه لا يسقط عن المكلف سببيته حتى ان المراة اذا حاضت

بنغير ع
ولم الوجوب الادا ع

بعدما

بعد ما

بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه قدر فرضه لم يسقط عنها قضاؤه وعندنا سقط عنها
قضاؤه وان بقي شي قليل ثم اعلم ان نفس الوجوب لا يفتقر الى وجوب الادا ووجوب الادا لا يفتقر
الى وجود الادا والقدرة الحقيقية بالنسبة الى وجوب الادا كوجوب الادا بالنسبة الى نفس
الوجوب فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الادا ووجوب الادا ينفصل عن وجود الادا فالاول
بالسبب والثاني بالخطاب عند سلامة الالات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة
لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل والثالث وهو وجود
الادا بالقدرة الحقيقية المحققة للفعل ثم ان وجود الادا ليس بمراد من وجوب الادا عند اهل
السنة والجماعة رضي الله عنهم اذ لو كان ذلك مرادا منه لوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل
تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لان ذلك اضطرار وعجز تعالى الله عن ذلك الا ترى ان الكفار كلهم
مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذا العبادات المفروضة على المومنين مما لا
توجد من المومن العاصي فثبت ان وجود الادا ليس بمراد من وجوب الادا بل المقصود كون
المكلف مبتلى بين ان يطيع فيثاب وبين ان يعصي فيعاقب فلم تكن القدرة شرطا لكون الفعل
٢٨٩ مستحقا عليه بل هي علة لوجود الفعل باختيار المكلف اياه قال رحمه الله ثم اذا انقضى
الجزء الاول فلم يود انتقلت السببية الى الجزء الثاني الى قوله لم يتغير فلم يفسد اقول
ان الجزء الاول يتعين للسببية كما سبق تقريره ان اتصل الادا به فاذا انقضى الجزء الاول
ولم يتصل به الادا انتقلت السببية عنه الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم الى الجزء الذي
يلي الاداء والدليل على ما ذكرناه من الانتقال وجوه الاول ما تقدم من ضرورة تقدم
السبب على وقت الادا لا يودي الى تقديم الحكم على سببه الثاني هو انه اذا لم يتصل الادا
بالجزء الاول فلو لم تنتقل السببية الى الجزء الثاني لكان تفويتا كما اذا لم يتصل بالجزء الاخير
من الوقت فانه يكون تفويتا ولا وجه لجعله مفوتا ما دام الوقت باقيا اذ الشرع خيره في
الادا فكان هذا في المعنى تخييرا له في نقل السببية من جزء الى جزء ولا يقال ان ذلك تصرف
في المشروعات وليس ذلك الى العبد لانا نقول لما كان ذلك لتخيير الشرع كان مضافا الى الشرع
كما ثبت له ولاية الايجاب بنذره فيما كان مشروعا واذا كان كذلك لم يكن ذلك من تلقا نفس
العبد فيثبت له حق التصرف بهذه الصفة الثالث انه لو لم ينتقل السببية فلا يخلو
اما ان يضم الجزء الثاني والثالث مع الجزء الاول ويجعل الكل سببا او لا يضم اليه
ذلك لا سبيل الى الاول لانه يودي الى جعل المعدوم جزء السبب الموجود وانه لا يجوز
ولا الى الثاني لانه يودي الى جعل المعدم سببا وانه ظاهر الفساد واذا كان كذلك

لم يكن تلفا نفس العبد فيثبت له حق التصرف بهذه الثالث انه لو لم تنتقل السببية
فلا يخلو اما ان ينضم الجزء الثاني والثالث مع الجزء الاول وتجعل الكل سببا اولا ينضم اليه ذلك لا سبيل
الى الاول لانه يؤدي الى جعل المعدوم جزء السبب الموجود وانه لا يجوز ولا الى الثاني لانه يؤدي الى جعل
المعدوم سببا وانه ظاهر الفساد واذا كان كذلك فجعل الموجود سببا اولى من المعدوم اذ المعدوم
لا يعارض الموجود ثم المعنى الذي جعل الجزء الاول سببا هو بعينه موجود في الجزء الثاني والثالث
وغيرهما فمست الحاجة الى انتقال السببية الرابع انه تجب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول
وذلك دليل ظاهر على الانتقال واذا ثبت الانتقال كان الجزء الذي يلي الاداء بكونه سببا اولى من
غيره بوجوه الاول انه لما وجب نقل السببية عن جعل جملة الوقت سببا لورود الفسادين
وهما تقدم المسبب على السبب ان ادى في الوقت وتاخر المؤدي عن وقته ان لم يؤد في الوقت
الى الاقل وهو جزء من الوقت لم يجز تقدير السبب بالزيادة على ما سبق قبيل الاداء من زمنه
لان ذلك يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء الذي يلي الاداء الى الكثير وهو ما سبق ذلك
الجزء من الاجزاء من زمنه بلا دليل وثبوت الشيء بلا دليل غير جائز اولان ذلك يؤدي الى التخطي عن جعل
القليل الموجود حقيقة سببا الى جعل المعدوم حقيقة موجودا تقديرا سببا مع امكان جعل القليل
الموجود حقيقة سببا الثاني ان تلك الاجزاء السابقة لا تنضبط فانه اذا صلى الظهر مثلا اليوم
بعد حين وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السابق على الجزء الذي اتصل به الاداء سببا لاختلف السبب
وخرج عن الضبط وانه فاسد الثالث ان الدليل اقتضى تقديم السبب على المسبب وذلك حاصل
بجعل الجزء الذي يلي الشروع سببا فلا حاجة الى جعل الاجزاء الاخر سببا الرابع ان جعل الشيء سببا
شرعا لنوع عبادة دليل شرف ذلك الشيء كالبيت واتصال العبادة بزمان له فضيلة يوجب اشتمالها
على زيادة الفضيلة الا ترى ان شهر رمضان لما اشتمل على شرف لا يشتمل عليه غيره من الشهور صارت
العبادة فيه افضل مما في غيره حتى قال صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان
كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه واذا كان كذلك
فجعل الجزء الذي يلي الاداء اولى بالسببية من غيره لما فيه من اتصال العبادة بزمان له شرف وفضيلة
الخامس ان الجزء المتصل بالاداء لما كان صالحا للسببية كان الغاؤه وجعل ما قبله سببا مما لا يرتضيه العقل
كمن شرع في الصلاة ثم سبقه الحدث فانصرف للوضوء فاستقبله نهر ووراءه نهر اخر ابعد
منه فترك الاقرب مع صلاحيته للتوضي منه والذهاب الى الابعد مفسد للصلاة لاشتغاله بما لا
يعنيه واذا ثبت ان الجزء الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية لا يصير ذلك سببا بعد ما جعل الجزء
الاول سببا لا ينقل السببية فان قيل ان الجزء الاول كان سببا ثم بانقضائه لم ينعدم

كونه

كونه سببا كما في كل الوقت اذا انقضى فانها تبقى سببيته بعد انعدامه فلم لا يجوز ان تبقى
سببية الجزء الاول ولو حققه لا يحتاج الى الانتقال قلنا ذلك انما يجوز في الجزء المتقرر سببيته بدر وحينئذ
على عرضية الزوال كما في الجزء الاول وهذا لانه لو كانت سببية الجزء الاول باقية بعد انعدامه
ولم ينتقل الى الجزء الثاني تلزم ان يكون المؤدي في الجزء الثاني قاضيا وانه منتف بالاجماع فعلم بهذا
ان السببية قد انتقلت وبهذا يندفع ما يقال انه لما قيل بسببية الجزء الاول بعد ذلك لا
يحتاج الى الانتقال لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب لانا نقول لو لم تنتقل لكان المؤدي
في الجزء الثاني قاضيا لا مؤديا كما من ادى في الجزء الثاني فهو مؤد بالاجماع فعلمنا ان السبب
قد انتقل فان قيل يحتمل كونه ادا في الجزء الثاني باعتبار وجود شرط الاداء وهو الوقت
فكانت السببية متقررة للجزء الاول وان انعدم كما تكون متقررة له بعد انعدام جميع
الوقت قلنا ليس كذلك بل السببية انتقلت من الجزء الاول كالشرط بدليل تغير احوال من
ادرك الجزء الثاني والثالث الى الاخر بالسفر والاقامة والحيض والطهر وغيرها وتغير
احوال المدرك انما هو عند قيام الساعة لا الشرط فلو كانت السببية متقررة للجزء الاول
بعد انعدامه لما تغيرت احوال من ادرك الجزء الثاني الى اخر الوقت فرصة كما لو صار قضاء ٢٩٠
محضا لا يتغير حاله في حالة القضاء وان وجد المغير فان قيل ان الجزء الاول اذا صار
سببا وافاد نفس الوجوب لا يمكن ابطال معنى السببية عنه فلا يجوز القول بالانتقال
فلا يكون الجزء الثاني سببا قلنا ان الجزء الاول انما صار سببا لاتصال الاداء به فاذا لم يتصل
الاداء به صار الجزء الثاني سببا ان اتصل به الاداء وكذا الجزء الثالث والرابع فجاز القول
بانتقال السببية فان قيل اذا وجبت الصلاة بالجزء الاول فلا يتصور وجوبها بالجزء الثاني
والثالث لان ما وجب لا يجب ثانيا لاستحالة تحصيل الحاصل قلنا ان الجزء الاول سبب
للوجوب بشرط اتصال الاداء به فاذا لم يتصل به ذلك حين وجد الجزء الثاني خرج الجزء الاول
من ان يكون سببا للوجوب اذ الوقت انما جعل سببا ليؤدى فيه الواجب لا في غيره وبعد المضي لا
يصلح ان يؤدى فيه لكونه معدوما فانتقلت السببية الى الجزء الموجود وهو الجزء الثاني واذا
ثبت الانتقال فاذا انتهى السبب الى الجزء الاخير من الوقت وهو الذي يتضيق به الوقت على وجه
لا يفضل عن الاداء بان لا يسع فيه الا اربع ركعات حتى تعين الاداء حال كونه لازما تعين
السببية يتغير بعده بعارض من سفر او مرض او حيض او غير ذلك وعند علمائنا رحمهم الله لا تتعين
ذلك الجزء للسببية بل ينتقل هي الى اخر جزء من اجزاء الوقت حتى تعين الاداء فيه لازما فاشترن

السببيه لا الي الشروع في الاداء اذا لم يبق بعد ذلك ما يمكن انتقال السببيه اليه
وذلك الجزء هو في حق الحائض ما تمكن من الطهر والتحريمة اذا طهرت وايامها اقل من عشرة
ايام وفي حق من اسلم او بلغ او طهرت في اخر الوقت وايامها عشره هو ادنى ما ينطلق عليه اسم
الجزء فان قيل جعل رحمه الله تعين الاداء بطريق اللزوم دليلا على استقرار السببيه في قوله
حتى تعين الاداء لازما فاستقرت السببية وذلك انما يصح على قول زفر رحمه الله لا على قولنا فان
عندنا السببيه ينتقل من الجزء الى الجزء بعد تعين الاداء بطريق اللزوم ومع ذلك انتقال السببيه ثابت
حتى يتغير فرض المقيم بالسفر من الاربع الى الركعتين وان كان سفره بعد تعين الاداء فكيف
قال باستقرار السببيه لذلك الوقت قلنا قوله فاستقرت السببية اي في حق لزوم الاداء
او وقت اعتبار التغير لا في حق انتقال السببية من الجزء الى الجزء وهذا لان المكلف لما كان عاقلا بالغا
مسلما كان الظاهر من حاله انه يشرع في الاداء لئلا يقع في اسم التاخير فكان هو معتقدا لاستقرار
السببيه في حقه على وجه لا يجوز التاخير عنه كذا قال الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه
الله ويمكن ان يقال ان المراد من قول المصنف رحمه الله واذا انتهى الى اخر الوقت هو الجزء الاخير
من الوقت وعند ذلك تستقر السببية فيه فلا يرد السؤال حينئذ اذ لم يبق بعده ما يصلح
للانتقال فان قيل ما الفرق بين ما اذا فاته صلاه في المرض الذي يعجز فيه المريض عن الركوع
والسجود ثم يقضيها في الصحة كان الواجب عليه قضاء ها قائما بالركوع والسجود ولو فاته صلاة
في الصحة ثم يقضيها في المرض الذي لا يقدر فيه على الركوع والسجود يقضيها بالايماء فاعتبر فيها
حال القضاء لا حال وجوب الاداء وبين هذه المسئلة التي نحن فيها وهي اذا ما فاتت الصلاة عن
المسافر او عن المقيم حيث يعتبر فيهما حال الاداء لا حال القضاء قلنا الفرق بينهما ان المرض لا
تاثير له في اسقاط اصل الصلاة على ما عليه الصحيح من المذهب بل له تاثير في وصفها لتكون
الطاعة بحسب الطاقة فكان وجوب القضاء فيه بحسب طاقته اذ لو اعتبر فيه حال وجوب
الاداء ووجب الركوع والسجود لكان مخالفا للنص النافي للحرج وهو قوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقد نص على هذا صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم بقوله صل قائما فان لم تستطع
فقاعدا الحديث ومثل هذا يقتضي الحصر في هذه الاحوال فلو اعتبرنا في المرض حال وجوب الاداء
للزم فيه مخالفة النص او ترك اطلاق الحديث الذي يقتضي الحصر وهو ان يكون طاعته بحسب طاقته
بخلاف السفر فان له تاثيرا في تغيير اصل الصلاة بحكم قوله صلى الله عليه وسلم انما صدقة
تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته والتغير اذا اتصل بالسبب وهو الوقت عمل عمله فلا يتغير
عليكم

بعد

بعد ذلك والفقه في ذلك هو ان السفر انما جعل مغيرا للصلاه عند قيام الوقت لان الرخصة
فيه متعلقة بمشقة متوهمة اقيم السبب الظاهر مقام المشقة وكذلك دخول الوقت سبب ظاهر لوجوب
الصلاة على المكلف فناسب الحاق الظاهر بالظاهر فلم يتغير بعد ذلك بحالة القضاء واما الرخصة
في المرض فمتعلقة بمشقة حقيقية فاقتضت عجزا حقيقيا وذلك انما يكون حال فعل الصلاة خصوصا
على اصل اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم ان الاستطاعة مقارنة للفعل فناسب الحاق الحقيقة
بالحقيقة فلم يعتبر فيه حال وجوب الاداء بل اعتبر فيه حال القضاء ووجه اخر في الفرق بينهما وهو
انه لا يمكننا القول في حق المريض باعتبار حال وجوب الاداء اصلا لانا لو قلنا بذلك اما ان نقول
ان المريض الذي هو غير قادر على القيام والركوع والسجود عليه ان يقضي الصلوات الفائتة حال
صحته بالقيام والركوع والسجود وهو محال لانه تكليف ما ليس في الوسع وانه منتف واما ان
نقول ان الصحيح الذي هو قادر على القيام والركوع والسجود غير مامور في قضاء الصلوات الفائتة
حال مرضه بالقيام والركوع والسجود بل بالايماء وذلك باطل ايضا لان ذلك يوجب ترك العمل
باطلاق قوله تعالى وقوموا لله قانتين وقوله تعالى واركعوا واسجدوا وغيرهما وهذه الاي
غير متعرضة بحال دون حال فكان موجبها الاتيان بذلك الموجب اذا كان قادرا على القيام
والركوع والسجود فلا يجوز ترك ذلك الموجب واما المسافر في قضاء الصلوات الفائتة حالة
291
الاقامة فاته في السفر تقررت عليه ركعتين فلا تتغير بعد ذلك وان وجد المغير حتى ان المسافر لو اقتدى
بمقيم في قضاء الصلاة لا يجوز وان كان الاقتداء مغيرا في الجملة الا ترى انه لو اقتدى بمقيم مع بقاء الوقت
تتغير صلاته من الركعتين الى الاربع ومع ذلك لا يجوز اقتداؤه بالمقيم خارج الوقت لتقرر الصلاة عليه
بركعتين وكذلك في عكسه اذا فاتت الصلاة عن مقيم تقررت باربع فلا تتغير بعد ذلك بالسفر لتقررها
بالاربع بخلاف حال المرض على ما قلنا وانما قال رحمه الله لا الى الشروع في الاداء ليتاتى تفريع مسئلة
طلوع الشمس وغروبها في العصر بعد الشروع على ما سياتي والا انتقال السببية الى الجزء الاخير [illegible]
وتعينه بها لا يفتقر الى الشروع حتى طهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام
والبلوغ عن عقل وان لم يشرع في الصلاه في الجزء الاخير اذ ليس بعده ما يحتمل انتقال السببية
اليه بخلاف ما قبله فان الشروع في الصلاه تعين السببية للجزء المتصل بالشروع واذا استقر
السببية عند ذلك الجزء فلو سافر فيه تغير الواجب من الاربع الى الركعتين ومن اللزوم
الى السقوط بالحيض اذا النفاس وانما ينقطع اختيار المكلف عند ضيق الوقت حتى لا يسعه
التاخير عن ذلك لئلا يفوت الوقت الذي هو شرط الاداء على ما عليه الظاهر من عدم امتداد

[illegible]

الوقت بعده لا لان ما بعده من اجزاء الوقت لا يصلح لانتقال السببية اليه واذا انتقلت
السببية الى الاخير اعتبرت صفة ذلك الجزء صحة وفسادا كمالا ونقصانا فان كان ذلك الجزء صحيحا
كما في الفجر وجب ما يجب به كاملا لما عرف ان وجوب المسبب يجب سببه ثم اذا اعترض الفساد
بطلوع الشمس ناقص يبطل فرض الفجر لان الجزء الذي اتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب
صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتادى بصفة النقصان لان وقت
طلوع الشمس ناقص فكان الادا فيه ناقصا ايضا والحال ان ما وجب عليه كامل لان شروعه
في وقت كامل ولهذا لا يتادى المنذور المطلق من الصيام في ايام النحر وايام التشريق واذا قرا
اية السجدة على الارض ثم ركب الدابة فسجد بالايما لا يصح بخلاف ما اذا قرا اية السجدة راكبا
فسجد وهو راكب بالايما فانه يصح لانه وجب ناقصا وادى ناقصا وقال الشافعي رحمه الله لا
تفسد صلاة الفجر بالطلوع اعتبارا بحالة الغروب واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم
من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا تفسد بطلوع الشمس
ولكن يصبر المصلي حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه رحمه الله استحسن هذا ليكون المصلي
بعض صلاته في الوقت فلو افسدها كان مؤديا جميع الصلاة خارج الوقت واداء بعض الصلاة في
في الوقت اولى من ادائها كلها خارج الوقت كذا في المبسوط واذا كان ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا
لانه نص محمد رحمه الله ان الصلاة لا تفسد وذلك كصلوة العصر تستانف في وقت احمرار الشمس
انتقض به الواجب لنقصان في ذلك الجزء فيجب اداؤها كذلك فاذا غربت الشمس وهو في
خلال صلاة العصر لم تتغير هي من الكمال الى النقصان بالغروب لانه اداها ناقصة كما وجب
والناقص ينوب عن الناقص فلم تفسد وذلك لان الجزء الذي اتصل به الغروب من الوقت
فاسد للنهي الوارد عن الصلاة في حالة الغروب فيثبت الوجوب ناقصا بحيث نقصان السبب
وقد وجد الاداء بتلك الصفة فيخرج المصلي عن عهدته كما اذا نذر بصوم يوم النحر وايام التشريق
واداه فيه او فيها ولان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا تنتهي الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا
وكان بالغروب تنتهي الكراهة فلم يكن مفسدا ولانه اداها بعد الغروب اكملها وجبت لان ما بعد
الغروب وقت صحيح بخلاف ما بعد الطلوع وبهذا يقع الفرق بين حالة الطلوع وحالة الغروب وتاويل
ما سبق من الحديث على ما ذكر في المبسوط انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر
قال ــــــــ رحمه الله ولا يلزم اذا ابتدا العصر في اول الوقت الى قوله لان هذا لا يؤدي
اقول ــــ هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان اول وقت العصر وقت كامل فاذا
شرع فيه المصلي وجبت الصلاة كاملة لكمال سببها واخر وقت العصر وقت ناقص لكراهة

الغروب وقد وقع بعض صلوة العصر فيه بسبب مدها الى غروب الشمس فكون المؤدى
ناقصا وما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا فعلى هذا ينبغي ان تفسد صلاة العصر ومع ذلك نص انها لا تفسد
فانتقض ما ذكرتم وهو ان الجزء الاخير ان كان صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع
الشمس بطل الفرض لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا وتقرير الجواب هو انه لا يلزم ذلك لان الشرع
وان جعل وقت الصلاة متسعا لكن جعل للمكلف ولاية شغل كل الوقت باداء فرض الوقت وذلك
هو العزيمة في الباب لان الله تعالى ما خلق العباد الا لمعرفته وعبادته وان كان غنيا عن العالمين
لكونه المالك على الحقيقة اذ هو الذي اخرجنا من العدم الى الوجود ونحن مماليكه والواجب على العبد
المملوك ان يشتغل بخدمة مولاه في الاوقات كلها خصوصا في اوقات الصلاة لانها اوقات المناجاة مع
الرب تعالى لكن الله تعالى من علينا بفضله بان اثبت لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا تيسيرا
وترفيها لا عذار تعرض لنا فكان هذا التيسير والترفيه من قبيل الرخص حيث تغير من عسر الى يسر
بواسطة عذر المكلف والاول وهو شغل كل الوقت بالاداء من العزيمة والرخصة اذا كانت للترفيه
وشرعية العزيمة باقية كان الاخذ بالعزيمة اولى كفطر المسافر ثم في مسالة العصر لما جعل الشارع للعبد
٢٩٢ حق شغل كل الوقت بالاداء عفا عنه ما يتصل من الفساد بالاداء بسبب البناء لان الاحتراز عن مثل
هذا الفساد مع الاقبال على الصلاة بطريق العزيمة متعذر وليس في وسع العبد ذلك ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها وذلك لان شغل جميع الوقت بالاداء لا يمكن الا بان يقع بعض الاداء في
وقت ناقص وهو فيما نحن فيه وقت الاحمرار واذا كان كذلك صار ذلك بمنزلة المؤدى في وقت
صحيح على ان هذا ثبت ضمنا وبناء وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فانه روى هشام عن
محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في صلاة العصر انه يستحب له الاتمام وان كان التطوع بعد
صلاة العصر مكروها لانه ثبت ذلك من غير قصد المصلي فاذا اتصل الفساد وهو التنفل بعد
العصر باداء العصر وصار ذلك الفساد عفوا في حكم الشرع لانه ثبت من قصده فصار ذلك النفل
المؤدى في وقت الفساد بمنزلة المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة ابتداء التطوع في الوقت
الفاسد فانه لا يصح وذلك تتم رواية هشام لان الفساد ثبت بقصده اذ الاحتراز عنه ممكن
بان يختار وقتا لا فساد فيه ولا كراهة بخلاف صلاة الفجر لان الشارع لم ياذن بالصلاة وقت
طلوع الشمس وهو ناقص فكان اعتراضه مفسدا للصلاة وحقيقة الفرق ان وقت العصر
مشتمل على الوقت الكامل والناقص جميعا والمكلف ماذون بان يصلي صلاة الوقت
فيهما فحينئذ يقع صلاته او بعض صلاته في الوقت الناقص فكان جائزا باعتبار الاذن واما
وقت صلاة الفجر فكله كامل فلما شرع الفجر في وقتها وجب عليه على وجه الكمال باعتبار

تبار مسروعد في الوقت الكامل في اعتراض طلوع الشمس تكون فاسده لان وقت طلوع الشمس
ناقص مع ما ذكرنا بالصلاه فيه فتفسد صلاته اذ الكامل لا يودي بالناقص وقوله رحمه الله واما
خلا الوقت عن الادا اصلا الي اخره جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم بانتقال السببية
جزء الي جز الي اخر جزء من الوقت وعند ذلك ينظر فان كان ذلك الجز ناقصا كالعصر تستانف في
الاحمرار يجوز ان يودي بصفة النقصان فعلي هذا اذا لم يود العصر في الوقت ثم قضاه في اليوم
الثاني في وقت احمرار الشمس فانه ينبغي ان يجوز لانه وجب ناقصا لنقصان سببه وادي ناقصا ومع ذلك
لا يجوز وكذا اذا قضي في وقت اخر مكروه ينبغي ان يجوز لما ذكرنا لكنه لم يجز فاجاب بانه اذا خلا
الوقت عن الادا فقد زالت الضروره الداعيه الي نقل السببية عن كل الوقت الي جزيه وهو ما
ذكرنا من شغل الادا اي من شغل المصلي الصلاه بالادا وقوله وهو راجع الي ما ذكرنا من بيان الضروره
والي الضروره وذكرها باعتبار الخبر وهو ما ذكرنا الشغل انما يتحقق فيما اذا صلي في جزء من الوقت
فانتقل الحكم لذهاب الضروره عن جعل الجز سببا الي ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا
فات العصر اضيف وجوبها الي كل الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال لان جملة
الوقت غير متصفة بصفة الكراهة وان كانت فيها جز مكروه واذا كان كذلك فلا تتادي الواجب
في اليوم الثاني في وقت الغروب او في الجز الناقص او نقول قوله واما اذا خلا الوقت عن الادا
الي اخره جواب عما ورد شبهة علي قوله فاذا انتهي الي اخر الوقت حتي تعين الادا لازما استقرت
السببية بان يقال لما استقرت السببيه علي الجز الاخير من الوقت وهو في وقت العصر وقت
فاسد وجب ان يصح قضا العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت لانه وجب ناقصا
فيتادي بصفة النقصان فاجاب عنه بان انتقال السببيه من جزء الي جزء للضروره ان يقع صلاته
في الوقت بصفة الادا واذا ذهب الوقت فاتت تلك الضروره فاضيف القضا الي جميع الوقت
الذي ذهب واكثر اجزاء الوقت الذاهب كان صحيحا لا فاسدا فصار كان جميع الوقت كان صحيحا
واذا كان كذلك فلم يجز اداوها اي اداوها بصفة النقصان اولم يجز قضاوها بطريق الطلاق
الادا واراده القضا لان كل واحدة من العبارتين تستعمل مكان الاخري كما سبق فان
قيل ان الوقت الكامل والناقص فلما مضي الوقت لماذا يضاف الواجب الي الوقت الكامل دون
الناقص مع ان الناقص كان اخر جزء منه وهو يقتضي ان يضاف اليه لان الاحكام تضاف الي اقرب
الاسباب وجودا ولهذا يضاف الحكم الي اخر الوصفين وجودا من علة ذات وصفين كالقرابة
مع الملك في الاعتاق قلنا الجواب عن ذلك بوجوه الاول ما ذكرنا ان جملة الوقت غير متصفة بصفة
الكراهة الي اخره الثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيجب كذلك فلا يخرج عن العهدة

بادا الناقص من كل وجه الثالث ان الناقص لا يعارض الكامل اذ الكامل موجود باصله
ووصفه والناقص فيكون الكامل موجود باصله دون وصفه فيكون الكامل راجحا والناقص مرجوحا
والمرجوح في مقابلة الراجح كالعدم الرابع ان الكمال في العباده اصل فكان اعتبار الكمال فيها
اولي من اعتبار النقصان الخامس ان الوقت الكامل من وقت العصر اكثر من الوقت الناقص وللاكثر حكم
الكل في بعض الاحكام فكان اعتبار الاكثر اولي من اعتبار الاقل واذا كان كذلك فلا يودي ناقصا
في الاوقات الثلاثه المكروهة بمنزلة ساير الفرايض التي لا نقصان في اوقاتها اذا فاتت السادس
انه ان نظر الي الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضا في الوقت المكروه وان نظر الي الاجزاء الفاسدة يجوز فلا يجوز
بالشك وقوله ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر الي اخره جواب عما يقال ان الكافر اذا اسلم
بعد ما احمرت الشمس فقضاها فيه لا يجوز مع انها وجبت بصفة النقصان دليل قياس قوله فيما سبق
ونحوه انه اذا كان ذلك الجز فاسدا انتقص الواجب فيودي بصفة النقصان ينبغي ان يجوز وتقرير الجواب
انه لا يلزم ذلك السوال لان هذا لا يروي اي لان عدم الجواز لا يروي عن اصحابنا رحمهم الله وكذلك الجواز
٢٩٣ ومع ذلك لو اداها تجوز كذا ذكره القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في الفتاوي ناقلا عن المصنف رحمه
الله ولئن سلمنا انها لا تجوز كما ذكره الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله فالجواب عنه انه اذا لم يشتغل
بالادا حتي تحقق التفويت بمضي الوقت وصار الواجب دينا في ذمته يضاف الوجوب الي مجموع الوقت
اذ هو الاصل والتخطي عن الكل الي الجز لضروره تحقق طريقته للتودي وشرطيته للادا فعند خروج
الوقت يصار الي ما هو الاصل وهو جعل كل الوقت سببا وقد وجب بصفة الكمال فلا يتادي بصفة النقصان
اولانه اذا مضي الوقت وان كان ناقصا صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال لان النقصان في الادا
يحمل لشرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحمل النقصان لانه لا جابر للنقصان في الفايت كما لو ما اذا
كان الوقت باقيا لان فضيلة الادا جابرة لذلك النقصان كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان هذا
فصام ولم يعتكف انه يعود شرطه الي الصوم القصدي لما ان سقوط ذلك انما كان بسبب شرف
الوقت وقد فات ذلك فان قيل لا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا في حق من اسلم في اخر الوقت
لعدم اهليته في كل الوقت قلنا لما تقررت السببية علي الجز الاخير وتبدل بنفس الوجوب فلو اعتبر
ما ذكر للزم منه الوجوب وعدمه وانه محال فجعل ما ليس بسبب في حقه سببا تبعا لما هو سبب
نفيا للاستحالة او نقول لما زال المانع وهو الكفر وصار اهلا في اخر الوقت صار بمنزلة من كان اهلا
في اول الوقت اذ الوقت كله وجد في حقه لكن لم ينعقد سببا للوجوب باعتبار الدفع لعدم حالا
ومآلا فباعتبار الكفر واما الحال فالا بان يجب في الحال ليودي في المال فللتادي الي الحرج لتكرر
الصلاة وتضاعفها فاذا زال المانع اعتبر الوقت كله سببا من الاصل كما اذا كان مسلما في اول

الوقت لجواز العجز الحالي والمالي او نقول شيوع الخطاب في دار الاسلام ثابت ولكن لما كان عاجزا
عن الاداء لم يثبت السبب في حقه لكونه اذ هو المانع ثبت السبب في حقه من اول وجوده فان قيل
يشكل بما اذا قرا اية السجدة وقت احمرار الشمس فسجد لها في اليوم الثاني في وقت احمرار الشمس فانه
يجوز قلنا لان سجدة التلاوة غير موقتة حتى يقال انه فات وقتها فيضاف الى الكامل من السجود بل لما وجبت في
الوقت الناقص وجبت بصفة النقصان فيبقى كذلك فيؤديها في اي وقت شاء كما اذا شرع في صلاة التطوع
في وقت مكروه فافسدها ثم قضاها في وقت اخر مكروه يجوز لما قلنا وهذه المسايل في نوادر المبسوط
بخلاف المكتوبة فانها موقتة فيعود الحكم الى الكمال الاصلي عند فوت الوقت قال ▬ رحمه الله ومن
حكم هذا القسم ان وقت الادا لما لم يكن متعينا شرعا الى قوله وانما يعتبر ضرورة فعله لما قلنا اولا
ومن حكم هذا القسم وهو وقت الصلاة هو ان وقت الادا لما لم يكن متعينا بحسب الشرع لكونه موسعا
والاختيار فيه للمكلف لم يقبل اي وقت الادا التعين بتعين المكلف قصدا او نصا اي عزيمة ولفظا حتى لو قال
عينت هذا الجزء للاداء لا يتعين ويجوز له ان يوخر الادا بعد هذا القول كما في كفارة اليمين لان خياره
لم ينقطع والتعين من ضرورة انقطاع خياره وانما يتعين ذلك بالفعل في جزء الادا بعد هذا القول لضرورة
سن الادا حينيذ كما في كفارة اليمين ولان تعيين الشرط او السبب بالقول على وجه لا يبقى الجزء الذي بعده
سببا للوجوب نوع تصرف في الشرط او السبب وهو الوقت من حيث ان الجزء المعين جعل الشارع سببا
بل خيرة فاذا عينه وجعله سببا يكون ذلك تصرفا منه فيه حتى لا يبقى له بعده خيار التخيير وليس
الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط وانما ذلك الى الشارع نصا او اثباتا ولاية تعيينها نصا
اي لفظا يجب الى الشركة في وضع المشروعات وهي امر مستحيل باطل وما يودي الى الباطل فهو
باطل فان قيل يشكل هذا بمن خرج الى السفر باختياره فانه واضع لسبب قصر الصلوة
وفطر الصوم ولم يكن ذلك شركة في وضع السبب فلم يكن هذا شركة قلنا ان المسافر باشر
السفر باختياره والشارع جعل السفر سببا للقصر والفطر لا المسافر فلا يكون ذلك شركة وهو
نظير من خص بمسح الخف فان قصده لبس الخف لا وضع سبب الرخصة اذ الواضع هو
الشارع واذا كان كذلك فلا شركة للعبد في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق
وينتفع بما هو حقه باثبات الله تعالى اذ الثابت له اختيار ما ينتفع به لا الاختيار
المطلق وفي التعيين بالقول اختيار مطلق اذ هو خال عن الرفق فلا يثبت له ذلك وما ينتفع
به هو النظر الى رفقه فان كان رفقه في اول الوقت بان كان له مهم في اخر الوقت ~~بان كان~~
في اول الوقت فيصلي في الاخر ويتعين ذلك الوقت لتسببه حكما لفعله لطلب رفقه

زمن بخت نصر والنصارى كانوا قليلين في زمن عيسى عليه السلام لا يبلغ تواترهم العلم الخامس انا نفرق
في اعتقادنا بين وجود البلاد النائية وبين كون الكل اعظم من الجزء والتفاوت في الضروريات باطل
والجواب المنع من الفرق في الاعتقاد مع التسليم لا نسلم كون احدهما غير علم فان العلوم تتفاوت
بالشدة والضعف السادس ان الضروريات يجب اشتراك الناس فيها واتفاقهم عليها ونحن نخالف
في ذلك فدل على انه ليس بضروري والجواب المنع من وجوب اشتراك الناس في الضروريات
واستدل من قال ان المتواتر يوجب علم طمانينة بان المتواتر من مجموع الاحاد وخبر كل واحد منهم
محتمل للكذب حالة الانفراد وبالاجتماع لا ينعدم ذلك المعنى كاجتماع السودان على صفة شيء لا يعدم
صفة السواد الموجود في كل واحد قبل الاجتماع وكذا الاجتماع يحتمل التواطؤ والتوافق على
الكذب الا ترى ان المجوس اتفقوا على قصة زرادشت اللعين وقد كانوا اكثر من تاعددا وان اليهود
اخبروا صلب عيسى عليه السلام ونقلوا فيما بينهم نقلا متواترا ثم كان ذلك كذبا لا اصل له فعرفنا
ان احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفي بالنقل المتواتر ومع بقاء ذلك الاحتمال لا يثبت علم اليقين
والجواب ما تقدم وهو المنع من مساواة الواحد الجملة الى اخره وسياتي الجواب عن الباقي
قوله وهذا قول باطل اي قولهم ان الخبر المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين قول باطل ٢٩٤
لما ذكرناه ولما سنذكره نعوذ بالله من الزيغ اي الميل بعد الهدى وهذا اشارة الى ما ذهبوا
اليه ميل عن المذهب الحق وهو مذهب الجمهور فان المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة
العيان بالبصر والسمع بالاذن من حيث الوضع والتحقيق اما الوضع فانا نجد المعرفة
باباينا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا بالبصر ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن صغر بالخبر
مثل معرفتنا بذلك في اولادنا عيانا ونجد المعرفة بجهة الكعبة بالخبر مثل معرفتنا بجهة منازلنا
بالعيان وعلمنا ان ادم صلوات الله عليه وسلامه ابو البشر بالخبر على وجه لا يتمكن فيه شبهة
واما التحقيق والتقرير فلان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبايع مختلفة يبعثهم ذلك على
الاختلاف والتباين لا تكاد امورهم تقع الا مختلفة فلما وقع الاتفاق بعد مع الاسباب الموجبة
للاختلاف كان ذلك لداع دعى اليه وجامع جمعهم على ذلك وهو اما سماع او اختراع والثاني باطل
لان تباين اماكنهم وكثرة عددهم كثرة لا يتوهم بها اجتماعهم على الكذب مع تحقق عدالتهم
يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر وهو السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والطمانينة
على الوجه الذي فسره المخالف وهو ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم انما يقع بسبب غفلة من
المتامل حتى لو تامل حق تامله لظهر له فساد باطن الخبر اذ الطمانينة لها معنى اخر على ما سياتي ذكره
فلما اطمان المتامل بظاهر الخبر كان امرا محتملا للشك والكذب فاما ان يوكد باطن الخبر ظاهره كما في

الخبر المتواتر ولا يزيده التامل الا تحقيقا فلا يكون مثل ما فسره المخالف من ظاهر الطانينة بحسب
وذلك على قوم جالسين للمأتم ظاهرا فانه يسع له العلم به لذا اذا اغفل عن التامل ولو تامل حق
تامله الظهر له الحق لان الباطل لانه يحتمل ان يكون جلوسهم في ذلك المكان لحيله والتلبيس لغرض كان لهم
في ذلك لا للمأتم فاما العلم بالمتواتر فانما يثبت عن دليل اوجب علما بصدق المخبر به لمعنى في ذلك الدليل لا لغفلة
من المتامل فان قيل تقليد تفسير الطانينة بقوله عندهم ما يحتمله ان يتخالجه شك وتقليده ايضا في الجواب
بقوله على ما فسره المخالف يقتضي ان يكون لها معنى اخر بما دال قلنا نعم لها معنى اخر وهو ان يوجب علم اليقين
بحيث لا يتخالجه شك ولا يعتريه وهم كما قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام واذ قال ابرهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولا شك ان اطمئنان قلبه مما لا يتخالجه شك ولا يعتريه
وهم فان قيل توهم اتفاق المخبرين على الكذب غير منقطع لانه ليس بشرط في التواتر اجتماع اهل الدنيا فانه اذا اجتمع
اهل بلدة او اكثرهم على شي يثبت به التواتر وناقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو اصحابه وعسكره
وذلك يوهم الاتفاق منهم على ما لا اصل له قلنا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا قوما غير لا يحصى
عددهم لكثرتهم ولا تتفق اماكنهم لسانها طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعد تفرقهم شرقا وغربا وهذا قاطع
الاختراع والاتفاق على ما لا اصل له اذ مثل هذا الاتفاق من مثل هذا الجمع العظيم الموصوفين بصفة العدالة
خلاف العادة وفي غاية الندرة ولهذا كانت المعجزات موجبة للعلم بالنبوة قطعا لكونها خارجة عن
حد معتاد البشر وايضا لو اتفقوا على الكذب والاختراع لما تصور خفاء ذلك مع بعد الزمان اذ لو
كان منهم اتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصر من الاعصار كيف وقد اختلط بهم المنافقون ولكون الاختراع
منهم منتفيا صار القران منهم معجزة لانهم عجزوا عن معارضته ذلك واشتغلوا ببذل الارواح وذلك دليل
على ان خبرهم في نهاية في البيان انه حق وصدق وقاطع احتمال المواضعة يقينا من غير شبهة اذ لو كان فيه
شبهة وضع اي مواضعة لما خفي ذلك الوضع مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق وجواسيس الكفرة
كما قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والمواضعة هي ان يواطي احد اخر على شي وحقيقتها ان تضع ما
في قلبك من الراي عنده ويضع هو ايضا ما في قلبه من الراي عندك فتتفقا عليه واذا كان كما ذكرناه
كانت الصحابة رضي الله عنهم سالمين عن التواطو والكذب والاختراع كما سلم كتاب الله تعالى عن المعارضة
اذ لو وجد ما سبق من المعارضة كما زعم قوم ان الكفار عارضوا القران بمثله لما امكن ذلك لما خفي مع كثرة
المتعنتين والمشركين ولو لم يظهر الان فيما بين المسلمين لظهر في ديار الشرك اذ لا خوف بهم والمعارضة
حجة لهم والانسان على نقل الحجة احرص منه على نقل الشبهة كيف وقد نقل كلام مسيلمة ومخاريق المتعنتين
من غير ان يكون لشي من ذلك اصل فانه ذكر في المنتظم من كلام مسيلمة الكذاب سبح اسم ربك الاعلى الذي
يسر على الحبلى فاخرج منها نسمة تسعى من بين اضلاع وحشى والمبديات زرعا والحاصدات حصدا والذاريات

قمحا

قمحا والطاحنات طحنا والخابزات خبزا والثاردات ثردا واللاقمات لقما اهالة وسمنا لقد فضلتم على اهل الوبر
وما سبقكم اهل المدر وذكر في ربيع الابرار قال الجاحظ كان مسيلمة قبل التنبي يدور في الاسواق التي
بين دور العجم والعرب كسوق الابلة وسوق الانبار وسوق الحيرة يلتمس تعلم الحيل والنيرنجات واحتيالات
اصحاب الرقى والنجوم فمن ذلك انه صب على بيضة من خل حاذق حتى اذا امد دنها استطالت واندقت كالعلك ثم
ادخلها قارورة ضيقة الراس واستدارت وعادت كهيئتها الاولى فاخرجها الى قومه وهم اعراب وادعى
النبوة فامن به جماعه وقيل فيه ببيضه قارورة وراية شادن وتوصل مقصوص من الطير جادف ويدبرايه
الشادن الراية التي يعملها الصبي من القرطاس الرقيق ويجعل لها ذنبا وجناحا ويرسلها يوم الريح بالخيوط
الطوال وكان يعمل رايات من هذا الجنس ويعلق بها الجلاجل ويرسلها في ليلة الريح ويقول الملائكة تنزل علي
وهذه خشخشة الملائكة ورجلها وكان يصل جناح المقصوص بريش معه فيطير قال الكسائي جدف الطائر
يجدف جدفا اذا كان مقصوصا فرايته اذا طار كانه يرد جناحيه الى خلفه ويقال حذق الحل يحذق حذوقا
اي حمض واذا تبين بما ذكرناه انقطاع توهم معارضة القران فكذا ينقطع توهم التواطو على الاختراع والكذب
في الخبر المتواتر فان قيل لو تواتر الخبر عند القاضي بان الملك الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون
295 اقامة البينة ولو ثبت علم اليقين بالتواتر لتمكن من القضاء فان القاضي يصح له ان يقضي بعلمه الحاصل بعد
تقلد القضاء ولم يصح هاهنا فعلم بذلك ان علم اليقين لا يحصل بالتواتر قلنا هذا الزام الخصم فانه يثبت
علم طمانينة القلب بخبر المتواتر وبه يتمكن القاضي من القضاء لان بشهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك واما
عندنا فيحتمل ان يقال انه يقضي لانه مامور شرعا بان يقضي بالعلم ويحتمل ان يقال لا يقضي بمنزلة ما لو صار
معلوما بمعاينة السبب قبل ان يتقلد القضاء فيما يثبت مع الشبهات وفيما يندرئ بالشبهات وان صار معلوما
بعد ما تقلد القضاء لم يقض به ما لم يشهد الشهود وعلم اليقين يثبت له بمعاينة الشبهات السبب لا محالة
الا ترى ان الشاهد اذا قال اخبر لم يجز للقاضي ان يقضي بقوله وفيما يرجع الى العلم او طمانينة القلب
لا فرق بين قوله اشهد وبين قوله اخبر فعرفنا ان في باب القضاء يعتبر شرائط سوى العلم بالشي ليتمكن
القاضي من القضاء به نحو اشتراط المصر وصحة الدعوى واداء الشهادة بلفظ خاص ثم ان المذهب عند علمائنا
رحمهم الله ان الثابت بالخبر المتواتر علم ضروري كالثابت بالمعاينة لا نظري واليه ذهب الجمهور من اهل
الاصول وذهب اصحاب الشافعي وابو الحسن البصري وابو القاسم الكعبي الى انه نظري لا ضروري ثم
استدل من قال انه ضروري بوجوه الاول انه لو كان كسبيا لاختص به من يكون من اهل الاكتساب
والتوقف على حصول المقدمتين المستلزمتين له وليس كذلك فان العلم بوجود البلدان النائية والامم
الماضية حاصل للعوام والاطفال مع عدم المقدمتين وعدم كونهم من اهل النظر الثاني لو كان نظريا
لتمكن المرء من ترك هذا النظر والكسب فلا يقع العلم له وليس كذلك فانه بالاتفاق لا يتمكن المرء من دفع ما

حصل له من العلم بالخبر المتواتر بكسب بمباشره او بالامتناع من اكتسابه الثالث لو كان نظريا لجاز وقوع المخالفة عقلا فان العلوم النظرية يجوز فيها الخلاف والثاني باطل فالاول مثله بخلاف المعجزه فان التمييز فيها انما يكون بين ما هو في حد مقدور البشر وبين ما يكون خارجا عن ذلك ولا طريق الى هذا التمييز الا بالاستدلال فكان العلم الثابت به علم نظر وكسب واستدل من قال انه نظري بوجوه الاول انه لو كان ضروريا لما توقف على غيره من العلوم والثاني باطل فالاول مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان الثاني ان هذا العلم لا يحصل الا بعد العلم بامور منها العلم بان المخبر من المحسوسات فان اهل الشرق والغرب لو اخبروا عما ليس بمحسوس كاخبارهم بوجود الصانع وحدوث العالم لما افاد العلم ومنها العلم بانهم عدد ولا يحملهم حامل من غرضهم دنيا او دنياوي على الاخبار ومنها العلم بان الخبر الذي يحصل من مثل هؤلاء المخبرين لا يكون كذبا حتى يلزم اعتقاد كونه صدقا فيكون العلم بكونه صدقا متوقفا على هذه العلوم فيكون والجواب المنع من توقف العلم بخبر التواتر على هذه العلوم نعم اذا حصل العلم بالخبر علم انه لا حامل للمخبرين على الكذب الا ان العلم بالخبر المتواتر متوقف على ذلك والعلم ضروري وصوره الترتيب ممكنة في كل ضروري ولا يستلزم ذلك كونها نظريه كما تقول الاثنان نصف الاربعة لانقسامها اليها والى ما يساويها وكل عدد ينقسم الى عدد اخر والى ما يساويه فهو نصف ذلك الاخر الثاني انه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة فلا يقع فيه الخلاف بين الناس وقد وقع فعرفنا انه نظري والجواب من حيث المعارضة ومن حيث الحل اما المعارضة فهي انه لو كان نظريا لعلم بالضرورة انه نظري ولما كان الثاني باطلا كان الاول مثله واما الحل فلان كون العلم ضروريا صفة له والعلم بالضروري بالذات لا يستلزم العلم الضروري بالصفة واما الاختلاف انما نشا من نقصان عقل بعض الناس وترك التامل وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون في العلوم بالحواس ولا اتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف في المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضروريا فكذا في المعلوم بالخبر المتواتر قال رحمه الله واما اخبار زرادشت فتخييل له الى قوله فصار منكر التواتر ومخالفه كافرا اقول هو جواب عما تمسك به القائلون بالخبر المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين وتقريره ان ما اخبر المجوس عن زرادشت اللعين من ان كله تخييلات بمنزلة افعال المشعوذين وذلك كما روي انه وضع طست فيه نار على صدره فلم يضره وروي انه ادخل قوايم فرس الملك كشتاسب في بطن الفرس فبقي الفرس معلقا في الهواء ثم اخرجها وقدروا انه فعل ذلك في مجلس الملك كشتاسب بين يدي خواصه وحاشيته واولئك يتصور منهم الاختراع والاجتماع على الكذب فلا يثبت به النقل المتواتر لكن ذلك الملك لما راي شهامته وعلم خبثه ودعاه واطاه على ان يومن به وتابعه على التزوير والاختراع ليجعله احد اركان دينه ويدعوا هو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وحمل الملك الى ذلك حاجته اليه فان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة لذلك الغرض فكان العلم بذلك لغفلة المتامل عن تخييلاته واحتيالهم دون صحة الدليل فان قيل مثل هذه المواطاة لا يمكن عادة فكيف امكنتم ذلك

في زمانهم

في زمانهم حتى اتفقوا على الايمان به قلنا انما لا يمكن المواطاة التي تكون بين جمع عظيم فاما يكون بين الملك وخواصه فيمكن فانهم رصد لحفظ الاسرار ولا يتم تدبير الملك الا بحفظها وهذا معلوم في باب اهل زماننا ان الموافقة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام فعرفنا انه لم يوجد النقل الموجب لعلم اليقين في شيء من هذه الاخبار الخاسة صغار الناس وشهم بالضم شهامة فهو شهم اي جلد ذكي الفؤاد ثم ان زرادشت ويقال زردشت ويقال زرتشت بن سفيمان هو الذي زعم المجوس انه نبيهم وزعم بعض اهل الكتاب انه كان خادما لبعض تلامذة ارميا النبي عليه السلام وكان خاصا به فخانه وكذب عليه فدعا عليه فبرص فلحق ببلاد اذربيجان وشرع بها دين المجوسية ثم خرج منها متوجها نحو كشتاسب وهو ببلخ فلما قدم عليه ادعى النبوة واراده على قبول دينه فامتنع ثم صدقه واتاه من كتاب ادعاه وحيا نكتب في الجلود ونقش بالذهب وصير ذلك كشتاسب في موضع من اصطخر ووكل به الهرابذة ومنع من تعليمه العامة والزم رعيته بقبول قول زرادشت وقتل منهم مقتلة عظيمة من اصطخر حتى قبلوا ذلك دانوا به وبنى بالهند بيوت النيران وتعبده وقال عمرو بن بحر الجاحظ جاء زرادشت من بلخ وادعى ان الوحي نزل على جبل سيلان فدعا اهل تلك النواحي البارده الذين لا يعرفون الا البرد وجعل ٢٩٦
الوعيد بتضاعف البرد واقر انه لم يبعث الا الى اهل الجبال فقط وشرع لاصحابه التوضا بالابوال وغشيان الامهات وتعظيم النيران مع امور سمجة قال ومن قول زرادشت كان الله وحده ولا شيء معه فلما طالت وحدته فكر فتولد من فكره ابليس فلما مثل بين يديه اراد قتله فامتنع منه فلما راى امتناعه وادعه الى مده وسالمه الى غايه لذا ذكره ابن الجوزي في المنتظم الهرابذة جمع الهربد بالكسر وهم خدم النار فارسي معرب وقيل كان زرادشت كان في الابتدا قاضيا وادعى النبوة والامر تابعه لطلب مقصوده والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته عندهم وقد كانوا اكثر عددا من المسلمين فنقلوا على وفق ما يدعونه واحتمال الكذب من مثل هؤلاء القوم في غاية الظهور فلذلك لم يثبت باخبارهم علم اليقين واما اخبار اليهود فمرجعها ~~فلذلك لم يثبت باخبارهم علم اليقين~~ الى الاحاد فانهم انما نقلوا ذلك عن سبعة نفر او تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ويتحقق منهم التواطؤ على الكذب وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دلهم عليه رجل يقال له يهودا وكان بصحبته قبل ذلك فاخذ منهم ثلاثين درهما وقال اذا رايتموني اقبل رجلا فاعلموا انه صاحبكم ولمثل هذا لا يحصل التواتر فان قيل قد شاهد الصلب جماعة لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق ما هو حد التواتر في الاخبار بصلبه قلنا ليس كذلك فان فعل الصلب انما يباشره عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم ان المصلوب فلان وكذا كذلك ينظرون اليه من بعيد من غير تامل فيه عادة اذ في الطباع نفرة منه وهيئة المصلوب متغيرة ايضا فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه فعرفنا انه لم يتحقق التواتر في صلبه كما لم

وزعمهم كشتاسف اسفنديار وهو ارا ان تزويج اخته له زرادشت ويقال ان شيخه للجبال وزرادشت

يتحقق في قتله على انه القى شبهه عليه السلام على واحد من اصحابه كما قال عز وعلا ولكن شبه
وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة
فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء
فان قيل هذا القول في نهاية من الفساد لان فيه قولا بابطال المعارف اصلا وبتكذيب العيان فاذا
جوزتم هذا فما يؤمنكم عن مثله فيما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان السامعين انما
سمعوا ذلك من رجل كان عندهم انه محمد ولم يكن اياه وانما القى الله تعالى شبهه على غيره ومع القول
بذلك لا يتحقق الايمان بالرسل عليهم السلام لمن بعدهم لجواز ان يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم
كيف والايمان بالمسيح عليه السلام كان واجبا في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح فقد كان
الايمان به واجبا بزعمكم وفي هذا قول بان الله تعالى اوجب على عباده الكفر واي قول اقبح من هذا
قلنا ليس الامر كما توهمتم فان القاء شبه المسيح على غيره جائز غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة
بل فيه حكمة بالغة وهي دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على قتله وقد علم الله تعالى
من القاصدين لقتله انهم لا يؤمنون فالقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج بهم ليزدادوا طغيانا
الى طغيانهم ومرضا الى مرضهم واذا كان كذلك فالقى شبهه على غيره كان محتملا مع ان رواة الصلب
اهل تعنت وعداوة فيتصور منهم التواطؤ على الكذب بخلاف قوم ياتون الرسل عليهم السلام يؤمنوا
بهم وينتفعوا بمواعظهم فلا يتوهم التواطؤ على الكذب في حقهم واذا ثبت ما مر ذكره بطلت الوجوه
التي قالها المخالف من التخيلات وكون اصله في احد محصور وعلى تلبيس بالتواتر لان تلك التواتر الوجوه كلها مخيلة
على ما سبق بيانه والمتواتر ليس من قبيل التخيلات كاخبار زرادشت ولا من قبيل ما يكون بين الخواص وليس
يرجع الى الاحاد كما رجعت اخبار اليهود فكان قطعا فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا لانكاره ارسال الرسل
عليهم السلام واصول الشرايع لان ثبوت ذلك بالتواتر قال ــــــ رحمه الله واما المرتبة الثانية فهو
المشهور باب ــــــــــ المشهور الى قوله لاول علم يقين اقول ــــــــــ
المرتبة الثانية من مراتب الاتصال هي المشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل بمعنى انه نقله عدد يتصور
اجتماعهم على الكذب ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة
رضي الله عنهم ومن بعدهم وهم القرن الثالث وبدون ذلك لا تثبت كونه مشهورا فان اخبار الاحاد
قد انتشر بعد القرون الثلاثة ولا تسمى مشهورة حتى ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله
لا وضوء لمن لم يسم وغيرهما قد انتشر بنقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ولا يسمى مثل هذه الاخبار
مشهورة لعدم انتشار النقل في القرن الثاني والثالث ولو كان النقل ثابتا فيما بينهم لزيد بها على كتاب الله
تعالى كما تزاد بالاخبار المشهورة ولم تزد فعلم ان انتشار النقل في القرن الثاني والثالث لم يكن ثابتا

واذا نقله القرن الثاني والثالث واولئك قوم ثقات ايمة لا يتهمون صار المنقول بشهادتهم
وتصديقهم حجة من حجج الله تعالى بمنزلة الخبر المتواتر حتى قال ابو بكر الرازي وهو الجصاص رحمه الله
ان المشهور احد قسمي المتواتر يعني ان المتواتر نوعان كامل وهو ما تقدم ذكره انه يوجب علم اليقين
وقاصر وهو ان يكون احادا في الاصل متواترا في الفرع فباعتبار الاصل من الاحاد وباعتبار الفرع
من المتواتر ولهذا يصح النسخ به وقال عيسى بن ابان رحمه الله ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده
ولا يكفر اي ينسب الى الضلال ولا ينسب الى الكفر وهذا منه اشارة الى ان الخبر المشهور ليس بمتواتر
ولهذا لا يوجب علم اليقين علما ضروريا وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف رضي الله عنهم
بصحة المشهور وصدقه صار حجة للعمل كالخبر المتواتر فلهذا صحت الزيادة بالخبر المشهور على كتاب الله تعالى
كما صحت بالمتواتر وما ذكرناه من الزيادة على الكتاب نسخ عندنا وهو يؤيد ان المشهور بمنزلة المتواتر
في حق العمل وذلك مثل زيادة الرجم فانه زيد على الجلد بالخبر المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وكذا المسح على الخف زيد على الغسل الثابت بالكتاب
بالخبر المشهور الوارد في مسح الخف وكذا التتابع في صيام كفارة اليمين زيد على الكتاب بقراءة ابن
٢٩٧ مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءته مشهورة فتجوز الزيادة بها على الكتاب
كما لو روى خبرا هو مشهور فانه تجوز الزيادة به على الكتاب وهذا يقتضي ان الخبر المشهور يوجب علم
اليقين كالمتواتر لكن الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل كما سبق بيانه ثبت بكونه من الاحاد في
الاصل شبهة وهو توهم الكذب فان رواته عدد يسير سقط بما سبق من الشبهة علم اليقين
ولم يستقم اعتبار ما ذكرناه من الشبهة في حق العمل لان خبر الواحد يوجب العمل فهذا اولى فاعتبرنا
تلك الشبهة في حق العلم وهذا لان الله تعالى كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا لم يجعل في الدين من حرج
بنص الكتاب وانا لا نجد وسعا في رد العلم بالمتواتر وانما يشك فيه صاحب الوسوسة ونحرج في
رد الخبر المشهور لكونه غير ممتاز عن الخبر المتواتر الا بشيء يشق دركه ولهذا خفي التمييز بينهما على بعض العلماء
وهذا يقتضي ان لا يكون بينهما تفاوت من حيث العلم لكن العلم بالخبر المتواتر انما كان لصدق في نفسه لان
نقلته قوم لا يتوهم اتفاقهم على الكذب فصار يقينا والعلم بالخبر المشهور انما كان لغفلة عن ابتدائه
وهو انه كان من الاحاد في الابتداء اذ لو تامل في ذلك لاعتراه شبهة فلا غفل عن ذلك وسكن الى حاله
وهو كونه مقبولا عند السلف ومتواترا في انتهائه لم يضطرب فسمي العلم الثابت به علم طمأنينة
وسمي الاول وهو العلم الثابت بالخبر المتواتر علم يقين من يقن الحوض في الماء اذا استقر لانه يوجب
علما لا اضطراب للقلب في ثبوته واعلم ان الزيادة على الكتاب بيان فيه نسخ اذ البيان ما يظهر به
ابتداء وجوده كالرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة فانها مبهمة تحتمل التتابع والتفرق فيثبت بقوله متتابعات

يؤيد ما قال ان النسخ لغة ابطال وتبديل وشريعة انتهاء الحكم الاول وبالزيادة لا تبطل المزيد عليه
ولا يتبدل ولا ينتهي قلت ان الزيادة بيان واما كونها نسخا فلان المطلق متى تقيد صار شيئا اخر اذ هما
ضدان لان المطلق هو المتعرض للذات لا غير والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفة واذا كان كذلك فتبدل
المطلق وانتهى بالتقييد الا ترى ان الجلد كان كل الحد وبزيادة التغريب بعضه وبعض الشيء لا يكون ذلك الشيء
فثبت ان الزيادة مشتملة على هذين الصفتين والشيء اذا تجاذب له طرفان فحقه ان يوفر عليهما حظه فيقول
لو كانت الزيادة بيانا محضا لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم تجز الا بالمتواتر فاذا
كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمتواتر والمشهور دون الاحاد عملا بالشبهين وظهر ان المراد
من قوله رحمه وهو نسخ عندنا نسخ فيه معنى البيان لا نسخ محض وما يبين على الفرق بين التقييد الذي هو نسخ
من وجه وبين النسخ من وجه ان التقييد يجتمع مع الاول بخلاف الثاني وكذا التقييد قد يكون مقارنا والنسخ
لا قال الشيخ رحمه الله باب ______ خبر الواحد الى قوله دون بعض اقول خبر
الواحد هو الفصل الثالث اي المرتبة الثالثة من القسم الاول وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه
وسلم فانه رتبه لما سبق على تلك مراتب وقد سبق ذكر المراتب وهذا ثالثها وهو كل خبر لم يبلغ حد
التواتر والاشتهار وهو الانفصال شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلانه لم يتصل برسول الله صلى
الله عليه وسلم قطعا واما المعنى فلانه ما تلقته الامة جميعا بالقبول بخلاف المشهور فان فيه ضربه شبهة صورة
من حيث انه كان في الاصل من الاحاد وليس فيه شبهة معنى لان الامة تلقته بالقبول وحكم خبر الواحد انه
يوجب العمل لكن بشرائط في نفس الخبر وشرائط في الراوي على ما سيأتي ذكرها ولا يوجب علم اليقين
عندنا واليه ذهب الاكثر وقال بعض الناس ممن لا يعتد بقوله انه لا يوجب العمل لانه لا يوجب
العلم والعمل الا اذا كان صادرا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع يقال قفا اثره
وخبر الواحد اذا كان لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به فلا يكون حجة اصلا وقوله تعالى ولا تقولوا على الله
الا الحق ووجه الاستدلال ان خبر الواحد اذا كان محتملا للحق والغلط فلا يكون حقا على الاطلاق فلا يجوز القول
بايجاب العمل به في الدين ولان صاحب الشرع موصوف بالقدرة الكاملة فلا ضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب
علم اليقين الى ما لا يوجب شيئا من ذلك ولا يرد على ذلك امور المعاملات لان ما ذكرناه من المعاملات من ضروراتنا
لكون حقوق العباد تترتب عليها والعباد عاجزون عن اظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذه الضرورة جوزنا
الاعتماد فيها على خبر الواحد وقلنا اذا اشترى من صبي عاقل او عبد معتمدا على قولهما انا ماذون جاز ذلك ولهذا
سقط اعتبار اشتراط العدالة فيه ايضا فاما نحن فيه فبخلاف ذلك لان الثابت به حق الله تعالى وانه تعالى متعال
عن ان تلحقه ضرورة او عجز عن اظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شبهة وكذلك الراي والقياس من ضرورات العباد

حقوقهم مرتبة عليه فاستقام هو ان يثبت بغير موجب علم اليقين بل موجبا علم الظن بثمرة الحكم
في الفرع كما استقامت المعاملات ان تثبت بما لا يوجب علم اليقين وهو خبر الواحد وقال بعض اهل الحديث
خبر الواحد يوجب علم اليقين ثم منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ومنهم من اعتبر اقصى عدد الشهادة
وهو الاربع واستدلوا بان خبر الواحد موجب للعمل ولا عمل من غير علم بما سبق من الاية فلو كان خبر الواحد غير موجب
للعلم لما جاز اتباعه لان الله تعالى ذم اتباع الظن فقال ان يتبعون الا الظن فلو كان خبر الواحد موجبا
للظن لكان متبعه مذموما ولما كان الاجماع منعقدا على اتباعه دل على ان متبعه متبع لما يوجب العلم
وقد ورد اخبار الاحاد في احكام الاخرة نحو عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولا حظ لنا في
تلك الاخبار الا العلم وذلك دليل على ان خبر الواحد يوجب العلم وقوله قالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله
تعالى الى اخره جواب عما يقال لو كان خبر الواحد يوجب علم اليقين لا وجبه لكل الناس وحيث لم يكن كذلك
لكون الناس مختلفين فيه دل على انه لا يوجب علم اليقين وتقرير الجواب ان هذا العلم يحصل بطريق الكرامة
من الله تعالى فثبت على وجه خاص وهو ان يكون موجبا علم اليقين للبعض دون البعض كما ان الله تعالى يطلق
من بعض الناس دون بعض قال رحمه الله ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح الى قوله من انزال
٢٩٨ عصى اقول ______ قد استدل علماؤنا رحمهم الله على ان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقين
بالكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فان فيه نهيا عن الكتمان وخطابا بالبيان وكل واحد من المخاطبين بالتبيين انما يخاطب
بما في وسعه من التبيين ولو لم يكن خبر المخاطب المذكور حجة لما امر بتبيين العلم لانه حينئذ يكون خاليا عن الفائدة
فان قيل يرد الفاسق على هذا فانه داخل في عموم الامر بالبيان ثم لا يقبل بيانه في الدين قلنا لا يرد ذلك لان
الفاسق مخصوص من هذا النص بنص اخر وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر فيه
بالتوقف في خبر الفاسق ثم هو مزجور عن اكتساب سبب الفسق مامور بالتوبة عنه ثم ترتيب البيان عليه
فعلى هذا الوجه بيانه يفيد القبول والعمل به وكذا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين الاية دليل على ما ذهب علماؤنا رحمهم الله اليه لان الفرقة اسم للثلاثة فصاعدا فيكون الطائفة بعض الفرقة
وهو الواحد او الاثنان ففي امر الطائفة بالتفقه والرجوع الى قومهم للانذار كي يحذروا والتنصيص على ان
القبول واجب على السامعين من الطائفة فانه يلزمهم الحذر بانذار الطائفة وذلك لا يكون الا بالحجة فان
قيل ان الطائفة للجماعة قلنا المتقدمون اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هي اسم للواحد وقال
عطاء للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن للعشرة فيكون هذا اتفاقا منهم ان اسم الطائفة يحتمل ان يتناول
كل واحد من هذه الاعداد ولم يقل احد بالزيادة على العشرة ومعلوم ان خبر العشرة لا ينتفي عنهم توهم
الكذب فعرفنا انه لا يشترط لوجوب كون الخبر بحيث لا يكون في خبره تهمة الكذب قال الامام شمس الائمة

السرخسي رحمه الله لا ما رواه محمد بن كعب فقد قال قتادة في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
أقله رجل وقال عطا اثنان فصاعدا وفي سبب النزول انهما كانا رجلين وفي سياق الاية ما يدل عليه فانه قال تعالى فاصلحوا بينهما ولم يقل بينهم
وقد سمي الرجلين طائفتين فان قيل هذا بعيد لان تاء التانيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور قلنا اذا كان هو الاسم الذكر
مذكورا اما اذا ذكر نعت يصلح للفرد من الذكور والاناث فتلحق وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى وان تدع مثقلة
الى حملها لا يحمل منه شي ولو كان ذا قربى فان قيل هذا خطاب لجميع الطوائف بالانذار وهم يبلغون حد التواتر قلنا ليس
كذلك لان اسم الطائفة الى جماعة يتناول كل واحد منهم كقول القايل لبس القوم ثيابهم وفي قوله تعالى اذا رجعوا اليهم
ما يدل على ما قلنا لان الرجوع انما يتحقق ممن كان خارجا من القوم ثم قدم عليهم واتيان جميع الطوائف الى كل قوم للانذار
لا يكون رجوعا اليهم مع ان هذا لو كان شرطا لبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلفهم ان يفعلوه ولو فعلوه
لاشتهر ولم ينقل شي من ذلك في الاثار فان قيل الراجع الى كل فريق مامور بالانذار لقومه باسمعه وان لم يكن عليهم
ان يقبلوا ذلك منه بل المقصود ان يشتهر ذلك وعند الاشتهار ينتفي تهمة الكذب فيصير حجة حينئذ بمنزلة الشاهد
الواحد فانه مامور باداء الشهادة وان كان العمل بشهادته غير واجب ما لم يتم العدد بشاهد اخر ويظهر العدالة
بالتزكية قلنا الشاهد الواحد لا يجب عليه اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي فلولم يكن خبر الواحد حجة لوجوب
العمل لما وجب الانذار به ثم لما وجب بالنص انه مامور بالانذار ثبت انه يجب القبول منه لان في هذا ابتلاء
الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كان مامورا بالانذار ثم كان قوله ملزما للسامعين كيف وقد بين الله تعالى
حكم القبول والعمل به باشارة قوله لعلهم يحذرون اي كي يحذروا عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم
الحجة اياهم كما قال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر بالحذر لا يكون الا بعد توجه الحجة فدل ان
خبر الواحد موجب للعمل فان قيل كيف وجب العمل بخبر الواحد في حقوق الله تعالى واشترط الاثنان
في حقوق العباد كالشهادة وكلاهما من جملة خبر الواحد والقياس يقتضي عكسه لقوة حق الله تعالى وضعف
حق العباد قلنا انما يحتاج الى هذا الاخبار وهو الشهادة عند صورة المعارضة بين دعوى المدعي وانكار
المدعى عليه فاذا جاء المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه لكن صدق المدعى عليه يقوى ايضا من جهة اخرى وهي
براءة الذمة فانه من الاصل فلا يمكن اثبات الثابت بالحادث فافترقا وقوله وهذا في كتاب الله اكثر من ان
يحصى منه قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية ونحو ذلك قال رحمه الله واما السنة الى قوله
والمضاربين وغيرهم اقول الدليل الدال من جهة السنة على ان خبر الواحد يوجب العمل به ما صح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة رضي الله عنها في الهدية وذلك ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر فوضعته بين يديه والقدر كانت تغلي باللحم فقال صلى الله عليه وسلم
لها لا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هو لك صدقة
ولنا هدية واكل من ذلك وكذا قبل خبر سلمان الفارسي رضي الله عنه حين كان عبدا لرجل من بني قريضة

الى النبي

النبي صلى الله عليه وسلم وهو بقبا فقال انك رجل صالح ومعك اصحاب للاعراب ذو حاجة وهذا كان عندي
للصدقة فرايتكم احق به من غيركم فقربه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم لاصحابه كلوا واسلم يومئذ
فلم ياكل فرجع سلمان رضي الله عنه وتحول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فجمع سلمان شيئا كان عنده
ثم جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رايتك لا تاكل الصدقة وهذه هدية اكرمتك بها فاكل رسول
الله صلى الله عليه وسلم منها وامر اصحابه فاكلوا معه فقبل صلى الله عليه وسلم خبر سلمان في الصدقة والهدية واعتمد
عليه واكل من هديته والذي قبله صلى الله عليه وسلم من اخبار الاحاد كثيرا لا يحصى عدده وسلمان رضي الله عنه
كان مجوسيا من اصبهان من قرية يقال لها جي وقيل رامهرمز وكان ابوه دهقان تلك القرية سافر في طلب الدين
مع قوم فغدر رواه وباعوه من اليهود ثم كوتب فاعانه رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتابته واسلامه مقدم
النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ولما خط صلى الله عليه وسلم الخندق قطع لكل عشرة اربعين ذراعا فاحتج
المهاجرون والانصار في سلمان رضي الله عنه طويل من اراد الاطلاع على جملتها فعليه بكتابنا المسمى بنزهة الابرار
في الاسامي ومناقب الاخيار ومشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الافراد من الصحابة رضي الله
عنهم كعلي بن ابي طالب ومعاذ بن جبل ودحية الكلبي وكان من دحاه اذا البسط ومهده لان الرسل للتمهيد
والبسط وقلب الواو يا فيه نظم قلبها في قنية وطية وروي ابو حاتم عن الاصمعي دحية الكلبي بالفتح ولا يقال
بالكسر ولعل هذا من تغيير الاعلام كشمس لدا في الفايق وكذا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عملوا باخبار الاحاد وحاجوا بها قد ذكر محمد رحمه الله في هذا اي في عمل الصحابة ومحاجتهم بخبر حديث اي احاديث
كثيرة في كتاب الاستحسان وقيل قوله غير حديث واحد بل ذكر فيه احاديث كثيرة واما الاجماع فان الامة اجتمعت
على قبول اخبار الاحاد من الوكلا والرسل والمضاربين وغيرهم فيما يخبرونه قال رحمه الله لان الخبر يصير
حجة بصفة الصدق الى قوله وقبل التمكن من العمل اقول الدليل الدال من جهة المعقول على ان خبر الواحد
يوجب العمل هو ان الخبر انما يصير حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وسبب العدالة بعد اهلية
الاخبار التي تثبت بالعقل والضبط والاسلام يترجح جانب اذ العدالة تقتضي الصدق وبالفسق يصير
الكذب راجحا فوجب العمل برجحان الصدق ليصير الخبر حجة للعمل وما فيه من احتمال السهو والكذب يعتبر
لسقوط علم اليقين وذلك لان العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس فانه صحيح حتى ان البينة توجب
عليه الظن بغالب الراي دون علم اليقين وكعمل الحكام بالبينات فانه صحيح مبني ان البينة توجب عليه الظن
دون علم اليقين ولهذا يجب على القاضي الحكم بعد اقامة البينة العادلة حتى اذا لم يقض بعد اقامتها يكون فاسقا
واذا لم يرد الحكم عليه يكون كافرا في التقويم فكذلك هذا الخبر من المخبر العدل يفيد علما ملتبسا بغالب
الراي وانه كاف للعمل وهذا نوع علم فيه اضطراب لاحتمال السهو والكذب فيما يفيده فكان دون علم
الطمانينة الذي يثبت بالخبر المشهور لكونه متواترا بالنظر الى الاتتها فكان ادنى حالا من خبر الواحد واما
الجواب عما تمسك به الفريق الثاني من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فهو انه نفي العلم من كل وجه

لانه كان رجلا قويا فقال المهاجرون سلمان منا وقالت الانصار سلمان منا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمان منا اهل البيت وقصته

٢٩٩

الكونه نكرة في موضع النفي وخبر الواحد يوجب العلم بغالب الراي والظن فلم ينتف العلم من كل وجه فاندفع ما
ذكروا واما الجواب عما تمسك به الفريق الثالث فوجهان الاول ان المتبع ليس هو الخبر وانما هو الاجماع الدال على وجوب
العمل بالخبر وحينئذ المتبع امر معلوم وهو الاجماع لا المظنون الثاني ان المنهي عنه او المذموم انما هو الظن في معرض الامور القطعية
من الدين كالتوحيد وغير ذلك لا الامور الشرعية واما دعوى علم اليقين بخبر واحد فباطل بلا شبهة لان العيان والمشاهدة
يرده لما سبق ان الخبر المشهور لا يوجب علم اليقين مع كونه متواترا من وجه فخبر الواحد اولى بعدم ايجابه وهذا لان خبر
الواحد محتمل للكذب لا محالة لكونه خبر من هو غير معصوم من الكذب وانه ظاهر لا يمكن انكاره ومع الاحتمال لا يثبت
اليقين وانما يثبت سكون النفس بترجح جانب الصدق وذلك نوع علم من حيث الظاهر فيجوز العمل به كما في باب القبلة
عند الاشتباه وينتفي باعتباره مطلق الجهالة لانه ترجح جانب الصدق بظهور العدالة بخلاف خبر الفاسق لانه
يتحقق فيه المعارضة من غير ترجح احد الجانبين ومن انكر ما قلنا من انه لا يقين مع الاحتمال فقد نسب نفسه الى
السفه والحمق واضل عقله واذا اجتمعت الاحاد حتى تواترت حدثت حقيقة الخبر ولزوم الصدق بسبب اجتماع الاحاد
وذلك وصف حادث بواسطة ذلك الاجتماع كاجتماع الامة فانه اذا ازدحمت اراؤهم واجتمعت صارت حجة كالعلم به وسقطت
الشبهة التي كانت ثابتة في كل واحد من المجتهدين قبل اجماعهم وهي شبهة السهو والكذب واما الاخبار الواردة في احكام الاخرة
فلا نسلم انها كلها احاد بل منها مشهور ومنها ما دون المشهور وهو خبر الواحد لكن ما دون المشهور يوجب نوعا من العلم على
ما سبق وهو العلم بغالب الظن وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه اذا انعقد زائد على العلم وهذا نفي لقولهم
كذلك الا العلم وليس عقد القلب من ضرورات العلم لانه يمكن ان يوجد العلم به ولا عقد القلب قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فتبين انهم تركوا عقد
القلب على اياته تعالى وعلى نبوة رسوله صلى الله عليه وسلم بعد العلم بها فعلم بهذا ان العقد مع العلم ينفك احدهما عن
الاخر وجودا وعدما ولم يكن وجود كل واحد منهما من ضرورات الاخر واذا كان كذلك فصح الابتلاء بعقد القلب
صحيحا جوز اهل السنة النسخ قبل العمل وقبل التمكن منه لكن بعد عقد القلب قال رحمه الله
واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا باب تقسيم الراوي
الذي جعل خبره حجة الى قوله فلا يجوز التحري معه اقول اذا ثبت بما سبق ذكره من الدلائل ان خبر الواحد حجة في
حق العمل لا في حق العلم اليقين قلنا ان خبر الواحد منقسم الى رواية معروف ومجهول والمعروف نوعان من كان
معروفا بالفقه والراي والتقدم في الاجتهاد ومن كان معروفا بالرواية والعدالة وحسن الضبط والحفظ دون
الفقه والفتيا لكونه قليل الفقه والمجهول على خمسة اوجه على ما ياتي ذكرها اما النوع الاول من الراوي المعروف
فالخلفاء الراشدون والعبادلة الثلاثة وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله ابن عمر وعبد الله ابن عباس وغيرهم
رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه والنظر من الصحابة كحذيفة بن اليمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم والعبادلة
اما تكسير عبدل لان من العرب من يقول عبد عبدل وفي زيد زيدل واما جمع العبد وضعا كالنساء للمراة كذا
في الاقليد ويجوز ان يكون جمع عبد الله باخذ بعض من الاول بعض من الثاني على قياس عبقسي في عبد قيس
وفي العبادلة الثلاثة خلاف بين المحدثين والفقهاء فعند الفقهاء ما سبق ذكره وعند المحدثين عبد الله ابن

الزبير قام مقام عبد الله ابن مسعود وحديث هذا النوع المذكور حجة موجبة للعمل سواء كان خبره هو
موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس تايد القياس به وان كان مخالفا له يترك القياس به
ويعمل به وكان مالك رحمه الله يقدم القياس على خبر الواحد في حق العمل به ويقول ان القياس حجة باجماع السلف
من الصحابة رضي الله عنهم ودليل الكتاب والسنة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكان العمل بالاقوى اولى ولا يكون ثابتا بالاجماع
ولان في اتصال هذا الحديث شبهة الجواز ان يكون رواية ساهيا وغالطا وكاذبا وان لا يكون من النبي
صلى الله عليه وسلم والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة وهي شبهة الخطا فيها فيه شبهة واحدة اولى
بالعمل مما فيه شبهات والجواب عن ذلك بوجوه الاول ان خبر الواحد لم يحتمل الغلط في
اصله وانما دخلت الشبهة في نقله ولو ارتفعت الشبهة الثابتة من النقل لكان يقينا اذ الخبر المسموع
من رسول صلى الله عليه وسلم صدق يقين لا شبهة فيه والقياس يحتمل باصله لان شبهة الخطا ثابتة
في كل وصف على الخصوص جعل مناط الحكم الا ترى ان كل وصف عينه المجتهد محتمل للغلط ولذلك كان القياس
الصحيح يوجب غلبة الظن لا علم اليقين فكان احتمال الخطا في القياس اصلا واحتمال ذلك في الخبر عارضا
ولا يقال ان الوصف المؤثر اذا ثبت مناطا للحكم كان يقينا لانا نقول لا نسلم ذلك فان الوقوف على كون
الوصف مناطا للحكم بطريق اليقين لا يتحقق الا بالنص او الا بالاجماع وحينئذ لم يبق هو قياسا بل يكون ٣٠٠
نصا او اجماعا وكلامنا في القياس وانه ليس موجبا لليقين لما ان كل وصف مجتهد فيه يحتمل الغلط وما كان
محتملا للغلط باصله لا يكون معارضا لما لم يكن محتملا للغلط في اصله فكان خبر الواحد مقدما على القياس لذلك فان
قيل قولك ان الوقوف على كون الوصف مناطا للحكم بطريق اليقين لا يتحقق الا بالنص او الا بالاجماع وحينئذ
لم يبق هو قياسا بل يكون نصا او اجماعا كذلك في خبر الواحد لو ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بان كان خبر الواحد
وقت حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وسيل ذلك الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبر الرسول
عليه السلام بصحته لم يبق هو ايضا خبر الواحد بل كان هو نصا قطعيا ولا كلام فيه انما الكلام في خبر الواحد قلنا
نعم كذلك الا ان بينهما فرقا من حيث عدم التغيير بحقيقته فان خبر الواحد عند ارتفاع الشبهة الثابتة بالنقل
بواسطة السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما ذكرت يبقى خبرا ونصا كما كان عند وجود الشبهة الثابتة
بالنقل لا عند السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بالوجب فلم يتغير
عن حقيقة كونه خبرا واما القياس عند وجود نص او اجماع دال على ان هذا الوصف هو مناط الحكم لم يبق
قياسا فتغير عن حقيقته من حيث الاسم والحكم فثبت ان احتمال الخطا في الراي اصل وفي الحديث عارض
ووقوع احتمال الخطا في العارض لا صل ليس كوقوع احتمال الخطا في العارض الوجه الثاني ان الوصف
وهو العلة المؤثرة في النص كالخبر بمعنى ان الخبر ابانه عما لا يحضر للسامع والوصف بمنزلته لانه ابانه كما
يتعلق الحكم به والراي والنظر في ذلك الوصف كالسماع لانه اذا نظر المجتهد في ذلك الوصف كانه يسمع

منه الاخبار بكونه مناطا للحكم والقياس عمل بذلك الوصف لانه اذا نظر المجتهد فيه وغلب على ظنه
كونه مناطا للحكم حكم بذلك وعدى الحكم من الفرع الى الاصل لكن الوصف ساكت عن حقيقة البيان
والخبر بيان في نفسه حقيقة فكان الخبر فوق الوصف في الابانة والاظهار لكونه اقوى من الوصف
والسماع فوق القياس في الاصابة لان سماع الخبر حقيقي فكان اقوى من نظر المجتهد وقياسه فلا يجوز
ترك القوي بالضعيف ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري طلب الوقت الحري الوجه الثالث
ان ترك القياس بالخبر الواحد في حق العمل به امر مشهور في الصحابة رضي الله عنهم وكذا فيمن بعدهم
من السلف رحمهم الله على وجه لا يمكن انكاره دل على ذلك حديث عمر رضي الله عنه فانه حمل ابن مالك
حين روى له حديث الغرة في الجنين قال كدنا ان نقضي فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بخلاف ما نقضيه وفي رواية لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك قال ــــ رحمه الله واما رواية
من لم يعرف بالفقه الى قوله ذكرناها في موضعها اقول ــــ النوع الثاني من الراوي المعروف
هو من لم يعرف بالفقه لكنه عرف بالعدالة والحفظ والضبط كابي هريرة وانس بن مالك وغيرهما رضي الله
عنهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر فان
ابا هريرة رضي الله عنه ممن لا يشك احد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم زر غبا تزدد حبا وكذا في حسن حفظه وضبطه فقد دعا له رسول الله صلى الله
عليه وسلم بذلك ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس الا ترى
ان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمعه يروي توضؤوا مما مسته النار قال ارايت لو توضات بماء سخن اكنت تتوضا منه فرد
خبره بالقياس حتى روي ان ابا هريرة قال له يا ابن اخي اذا اتاك حديث فلا تضرب له الامثال ولا يقال انما
رده باعتبار نص اخر عنده وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بكتف مؤربة فاكلها وصلى ولم يتوضا
لانا نقول لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا اعرض عن اقوى الحجتين او كان سبيله ان يطلب التاريخ بينهما ليعرف
الناسخ من المنسوخ حيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والراي من بين الصحابة رضي الله عنهم على وجه لا
تبلغ درجة ابي هريرة رضي الله عنه في الفقه درجته رضي الله عنه عرفنا استحسان التامل في روايته اذا كان مخالفا
للقياس واذا كان كذلك قلنا ان وافق روايته القياس عمل بها وان خالفته لم يترك العمل بها الا بسبب الضرورة
وانسداد باب الراي والقياس وذلك بان يروي حديثا يابى كون القياس حجة مثل حديث ابي هريرة رضي
الله عنه في المصرات على ما ياتي ذكره ووجه ما ذكرناه من العمل بروايته ان وافقت القياس هو ان ضبط
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد كان نقل الخبر بالمعنى مستفيضا فيهم ومشتهرا لديهم
ومعلوم ان الناقل انما ينقل بقدر ما فهم من العبارة والوقوف على كل معنى اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم

ام

امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم ولهذا قلب رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم
فاذا قصر فهم الراوي عن درك معاني الحديث واحاطتها فلا يؤمن عليه من ان يفوته بعض معانيه
فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فلتوهم ذلك القصور يحتاط في مثله فقلنا اذا انسد باب
الراي فيما يرويه بكونه مخالفا للقياس فلا بد من تركه وهو لا يتوهم هذا النوع من القصور فيما اذا كان الراوي
فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه فاذا صحت الرواية عنه فهي مقدمة على القياس ولا يظن ظان انا قلنا ان
قصور فقه من لم يعرف بذلك من الرواة ازدراء بهم وطعنا فيهم فان ذلك من بعض الظنون معاذ الله من ذلك
لانهم مقدمون في العدالة والحفظ والضبط وكل منهم نجوم الهدى ومصابيح الدجى وانما المراد بذلك القصور
عند المقابلة بفقه الحديث بالنسبة الى فقهاء زمانهم من الخلفاء الراشدين ومن عرفوا بالفقه والاجتهاد رضي الله عنهم
قال محمد رحمه الله حكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في مواضع كثيرة انه احتج بمذهب انس ابن مالك رضي الله عنه
وقلده فما ظنك بابي هريرة رضي الله عنه كان درجته فوق درجة انس رضي الله عنه ان المذهب عند اصحابنا رحمهم الله
فيما نحن فيه انه لا يرد حديث امثالهم وهم الذين لم يعرفوا بالفقه الا اذا انسد باب الراي والقياس
فحينئذ يرد حديثهم لانه اذا انسد صار حديثهم ناسخا للكتاب والحديث المشهور الوارد في اثبات القياس
٣٠١ وكذا صار معارضا للاجماع وذلك الحديث مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو ما رواه عن النبي
صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي صاعا من طعام قوله صلى الله عليه وسلم من اشترى شاة
فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي
من طعام لا سمراء وفسروا الطعام بالتمر كذا في الفائق فانه انسد فيما مر من الحديث باب القياس وانه مفتوح
بالكتاب والسنة والاجماع فصار الحديث المذكور ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وكذا صار معارضا للاجماع
وذلك لان الكتاب يقتضي وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكذا الحديث المشهور
وهو حديث معاذ رضي الله عنه يقتضي ذلك وكذا الاجماع منعقد على وجوب العمل بالقياس عند انعدام دليل
فوقه فلو عملنا بحديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع او نقول
لو عملنا بحديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فانه
يقتضي المماثلة في ضمان العدوان فيما له مثل كالحنطة بالحنطة وذلك قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وفيما لا مثل له بالقيمة لا نها مثل معنى والعمل بحديث المصراة
يؤدي الى نسخ ما ذكرنا من الكتاب وذلك لان اللبن ان كان من ذوات الامثال فالواجب المثل والقول قول
من عليه في بيان المقدار وان لم يكن من ذوات الامثال فالواجب القيمة فاما ايجاب صاع من التمر مكان اللبن
قل اللبن او كثر يخالف الكتاب وكذا السنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بمثل وكذا يخالف القياس

الصحيح من كل وجه اذ القياس ان المتلف اذا قل قل الضمان واذا كثر كثر الضمان واذا كان مخالفا للقياس
الصحيح فلا بد من تركه لان كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة المعروفة والاجماع فما خالف القياس
الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فترك العمل به وفي الحديث
وجوه اخر منها ان فيه توقيت خيار العيب الى ثلاثة ايام وخيار العيب غير موقت ومنها ان اللبن لو صار مستهلكا
بالقبض وتعذر رده ينبغي ان يسقط شيء من الثمن لا ان يجب صاعا من تمر كما لو اشترى شيئين وهلك احدهما
ورد الاخر بعيب فانه يسقط من الثمن بازاء ما هلك ومنها ان اللبن كان معدوما قبل القبض لانه باطن
فكان لا يتقوم كالولد وانما وجد بعد الحلب فيكون اللبن حادثا في ملكه فصار كاللبن بعد القبض فلا يجب عليه
الضمان ومنها انه اوجب الضمان مع وجوده والضمان شرع بعد الاستهلاك التصرية تفعيل من
الصر بمعنى الحبس وهي ان يريد بيع الشاة فيحفل اللبن اي يجمع في ضرعها اياما لا يحلبه ليرى انها كثيرة
اللبن كما في الفائق وقيل هي من الصري يقال صرى الماء اذا حبسه ومنه الصراة وهي نهر يتشعب من
الموصل الى بغداد والشاة مصراة والتحفيل مثل التصرية قال ـــــ رحمه الله واما المجهول اي نوع
عند الناس اقول ـــــ القسم الثاني رواية المجهول والمراد منه المجهول في رواية الحديث لا
المجهول في النسب وذلك بان لم يعرف الا برواية حديث او حديثين لانه لم يشتهر بطول الصحبة
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل وابصة بن معبد بالصاد المهملة وفتح الميم والباء وسلمة ابن المحبق
بكسر الباء المشددة هو الصواب كذا قاله ابن ناصر رحمه الله واصحاب الحديث يفتحون الباء قال البخاري
رحمه الله اسم المحبق صخر بن عتبة بن الحارث ومثل معقل ابن سنان ابن ابي محمد الاشجعي وابن ابي طارق وهذا القسم
على خمسة اوجه الاول ان يشتهر برواية السلف والثقات عنه وبعملهم بحديثه وشهادتهم له بصحة الحديث
الثاني ان يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما اشتهر ونقل الثالث ان يعارضوا في روايته ويردها من غير
خلاف منهم الرابع ان يختلفوا في الطعن في روايته نقل الثقات الخامس ان لا يظهر حديثه في السلف
ولا الطعن فيه فيما بينهم اما الوجه الاول فهو بمنزلة المشهورين في الرواية فصار حديثه مثل حديث المعروف
في الرواية بشهادة اهل المعرفة له بصحة حديثه فانهم لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم روايته عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاذا قبلوه دل ذلك على صحته وكذا الوجه الثاني لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان
لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد بيانا انه تقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه السلف
رحمهم الله غير متهمين بالتقصير في امور الدين فكان سكوتهم في ذلك الموضع دليلا على صحته وكذا الرابع عندنا
لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان في حديث
بروع بنت واشق الاشجعية بفتح الباء لا بكسرها فانه خطأ انه مات عنها زوجها هلال ابن مرة ولم
يكن قدر لها مهرا ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها وهذا قاله من جهة الاب
فعمل

[illegible]

فعمل بحديثه ابن مسعود رضي الله عنه لانه وافق القياس عنده فان قياسه يوجب مهر المثل
اعتبارا بما اذا وقعت الفرقة بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سمى لها مهرا اذ الموت بمنزلة الدخول بدليل
وجوب العدة وبدليل ان النكاح عقد العمر والعمر بالموت ينتهي والشيء بانتهائه يتقرر فكانه
وجد ما هو المقصود من النكاح وهو الدخول فيجب مهر المثل ورده امير المؤمنين علي رضي الله عنه
لما خالف قياسه لان القياس عنده ان لا يجب مهر المثل كما اذا وقعت الفرقة قبلها بالطلاق قبل
الدخول ولم يسم لها مهرا وذلك لان هذه الفرقة ايضا فرقة قبل الدخول فالحق بها ولذلك
قال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها اراد من الاعرابي معقل بن
سنان وانما قال بوال على عقبيه لان من عادت العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع بوله على عقبيه
وهذا بيان لقلة احتياطهم في استنزاه البول كذا نقل عن الاستاد العلامة شمس الائمة الكردري
رحمه الله الاحتباء ان ينصب ركبتيه في الجلوس ويجمع يديه عند ساقيه وهذا القول من علي رضي
الله عنه طعن في حديث معقل ولما اختلفوا فيه في الصدر الاول اخذنا بروايته لان الفقهاء من القرن
الثاني كعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن رحمهم الله قبلوا روايته فصار معدلا بذلك وصدقه ٣٠٢
في هذه الرواية اناس من اشجع كابي الجراح صاحب راية الاشجعيين وانما لم يقبل علي رضي الله
عنه روايته لانه خالف القياس عنده كما مر ذكره وعدم القبول لهذا المعنى لا يدل على الجرح
فاذا عدم الجرح ووجد التعديل بقبول بعض الصحابة رضي الله عنهم روايته وجب القبول كما
اذا وجد التعديل في الشاهد وعدم فيه الجرح ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم وهو
الوجه الرابع لانه خالف القياس عنده فانه قاسه على هلاك المبيع قبل القبض فان الثمن لم
يجب فيه وعلى ما اذا زوج المولى امته ولم يسم لها مهرا فانه لا يجب لها مهر بالاجماع وعندنا هو
حجة لكونه موافقا لقياسنا وهو القياس على الصغيرة اذا زوجها الولي بغير مهر وعلى التي
تزوجت وقد سمى لها الزوج ما لا يصلح مهرا لها وعلى المجنونة اذا زوجها الولي بغير مهر وانما يترك
هذا القسم اذا خالف القياس وليس كذلك وقد روى عنه الثقات مثل ابن مسعود من الصحابة
رضي الله عنهم وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من التابعين رحمهم الله اما علقمة ابن قيس
فهو مشهور كبير القدر من تابعي الكوفة توفي بها سنة اثنين وسبعين وله تسعون سنة واما
مسروق فهو ابن الاجدع اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وادرك الصدر الاول
كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومن بعدهم رضي الله عنهم وكان خصيصا بابن مسعود رضي
الله عنه وكان احد الفقهاء الكبار ويقال انه سرق صغيرا ثم وجد فسمي مسروقا فهو ابن الاجدع
اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وكان ابوه ملك همدان في الجاهلية مات رحمه الله سنة ثلاث

وستين وله ثلاث وستون سنة واما الحسن فهو ابن احمد من كبار مشايخ البصرة ومن اوحد مشايخ وقته
ويعرف بابن الكاتب مات رحمه الله في نيف واربعين وثلثمائة واذا روي عن الثقات خبره فثبت بروايتهم
عدالته مع انه في قرن العدول واما الوجه الثالث وهو ما اذا طعنوا في روايته وردوها ولم يختلفوا في
ذلك فانه لا يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به لا لخلاف القياس لانهم كانوا يعيبون برد الحديث
ولا بترك العمل به فاتفاقهم على الرد دليل على انهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا ان ذلك وهم منهم
واذا ذاك الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فكذا هذا فصار هذا الحديث غير حجة بسبب الطعن
وعدم القبول لكنه يحتمل ان يكون حجة بالنظر الى كونه خبرا على عكس الخبر المشهور فانه حجة باعتبار كونه متواترا
يحتمل شبهة عند التامل باعتبار كونه احاد الاصل قال ـــــــ واما اذا لم تظهر خبرته في السلف الى
شرايط الراوي اقول ـــــــ الوجه الخامس من الوجوه المذكورة وهو الذي لم يظهر حديثه
في السلف فلم يقابل برد ولا قبول حكمه انه لا يجب العمل به ولا يترك به القياس لكن يجوز العمل به اذا
وافق القياس لان العدالة اصل في الصدر الاول لكون العدالة غالبة فيه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
خير الناس القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم فباعتبار غلبة العدالة في اهله يترجح جانب الصدق في
خبره وباعتبار انه لم تشتهر روايته في السلف رحمهم الله يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق
القياس ولا يجب اذ الوجوب لا يثبت شرعا بمثل هذا الطريق الضعيف ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله
القضاء بشهادة المستور بظاهر العدالة من غير تعديل بناء على ما شاهد في ابناء زمانه من العدالة فاما في
زماننا فرواية مثل هذا المجهول لا تكون مقبولة ولا يحل العمل بها ما لم تتايد روايته بقبول العدول
لظهور الفسق وغلبته على اهل زماننا ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمه الله القضاء بشهادة المستور
قبل ظهور عدالته واذا ثبت ذلك فصار الخبر المتواتر يوجب علم اليقين والخبر المشهور علم طمانينة
وخبر الواحد علم غالب الظن كما مر بيانه والمستنكر من خبر الواحد يفيد مجرد الظن وان الظن لا يغني
من الحق شيئا فليطلب الحق والمستتر من خبر الواحد في حيز الجواز للعمل به اذا وافق القياس دون وجوب
العمل به ومثال المستنكر وهو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة حديث فاطمة بنت قيس ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وكانت تطلب النفقة في العدة عن طلاق بائن فقد رده عمر رضي
الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت
ام نسيت قال عيسى بن ابان رحمه الله فيه اي فيما سبق من قول عمر رضي الله عنه انه اي عمر رضي الله عنه اراد
بالكتاب والسنة القياس الصحيح لان ثبوت القياس بهما والقياس يرد ما روته لما ان اثر من اثار النكاح
باق فيجب لها النفقة كما اذا كان الطلاق رجعيا وقد رد حديث فاطمة غير عمر رضي الله عنه من الصحابة ايضا
فانه روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال في هذا المقام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول

امراة

امراة لعلها نسيت او شبه لها وكذا زيد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر وعايشة رضي الله
عنهم ردوه وذكر في مبسوط ابي اليسر رحمه الله اراد بقوله لا ندع كتاب ربنا قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم اي وانفقوا عليهن من وجدكم وهذا في حالة العدة وهو قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وقراءته ماخوذة عن النبي عليه السلام فيجب العمل بها فتكون نفقة الزوجات واجبة على الازواج
في العدة فان قيل هذا الذي ذكرتم من رد حديث فاطمة اشارة الى غير ما اشار اليه عمر رضي الله عنه فانه
لم يقل لا نقبل حديثها لعلمنا انها اوهمت ولكن قال لا ندع كتاب ربنا لا ندري انها صدقت ام كذبت
قلنا في قوله لا ندري اشارة الى ذلك المعنى فان قبول الرواية والعمل بها يبتني على ظهور رجحان
صاحب الصدق وظاهر انه لم يظهر جانب الصدق في روايتها والقياس يدل على خلاف روايتها
فتترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح وفي المغني لا فرق بين هذا وبين قوله لا نقبل روايتها بمنزلة القاضي
يرد شهادة الفاسق بقوله ابت بشاهد اخر وايت بحجة اخرى وكذا حديث بسرة من مس ذكره فليتوضا
من هذا القسم اي من قسم المستنكر وهو الوجه الثالث وسياتي الكلام عليه وكذا حديث ابي هريرة
رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له ثم خبر العدل انما جعل حجة بشرايط في الراوي ياتي ذكرها ٣٠٣
قال ـــــــ رحمه الله وهذا باب ـــــــ بيان شرايط الراوي الى قوله
قوله وانقطاع الولاية اقول ـــــــ الشرايط التي تراعى في الراوي اربعة العقل والضبط
والاسلام والعدالة اما اشتراط العقل فلان الخبر المروي كلام منظوم له صورة ومعنى ومعنى
الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لانه موضوع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف
الا ترى ان من الطيور ما يسمع منه حروف منظومة وتسمى تلك الحنا لا كلاما وكذا اذا سمع من صوت انسان بحروف منظومة
لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاما لكونها لا بيان فيها لان البيان لا يتحقق بدون المعنى الا ترى انه اذا
تكلم بالكلمات المهملة كما اذا قال اجي دزي مكان جاني زيد لا يسمى كلاما فعرفنا ان الكلام عبارة عن حروف
منظومة صادرة عن عقل وتمييز يدل على مفهوم فكان معنى الكلام لا يوجد الا بالعقل وكل موجود حادث
فبصورته ومعناه يتحقق فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا والخبر المخبر احد انواع الكلام
فلا يكون موجودا معتبرا الا بعقله فلا يوجب العمل خبر الصبي والمعتوه لانعدام كمال العقل والمطلق من
كل شيء يتناول الكامل منه فاشتراط لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على انه يشترط كمال العقل في ذلك
اما اذا كان طفلا عند التحمل مميزا بالغا عند الرواية فروايته مقبولة ويدل على ذلك اجماع الصحابة رضي الله عنهم
على رواية جماعة من احاديث ناقلي الحديث كابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما من غير فرق بين ما تحملوه قبل
البلوغ او بعده وعلى ذلك درج الايمة واصطلح العلماء رحمهم الله فيما يكتبونه للصغير اذا كان طفلا او غير مميز
فانهم يكتبون له حضورا ومتى كان مميزا كتبوا له سماعا واما اشتراط الضبط فلان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق

ته ولا يتحقق ذلك الا بحسن ضبط الراوي من وقت السماع الى وقت الرواية واما اشتراط
العدالة فلان كلامنا في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق في خبره مع احتمال الكذب
متعينة بالضرورة بل بالاستدلال بانزجاره عن ساير ما يعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب
الذي نعتقده محظورا ولما كان منزجرا عن الكذب في امر الدنيا كان ذلك دليلا على انزجاره عن الكذب
في امر الدين وكذا يتبين جهة الصدق في خبره مع احتمال الكذب والسهو والخطا وقوله وذلك بالعدالة
اشارة الى الاستدلال واما اذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه
لما لم يبال من ارتكاب ساير المحظورات مع اعتقاد حرمته واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق في
خبره مع اعتقاد حرمته فالظاهر انه لا يبالي من الكذب فتقع المعارضة وتجب التوقف فعرفنا ان العدالة
في الراوي شرط ليكون خبره حجة فلا يوجب العلم خبر الفاسق واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق
اذ الكفر لا ينافي الصدق لصحة اجتماعهما ولكن الكفر في باب الرواية يوجب شبهة تجب برد الخبر
لان الكلام في الاخبار التي تثبت احكام الشرع وهم يعادوننا في اصل الدين على وجه هو نهاية في العداوة
فيحملهم ذلك على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه فيتحقق تهمتها في باب الدين لهذا فيما يشهد لولده
فيثبت بالكفر تهمة زايدة على نفس الكفر وهي ما ذكرناه فانها تدل على كذبه في خبره لا نقصان حال للكافر
بمنزلة الاب فيما يشهد لولده فان شهادته له غير مقبولة لمعنى زايد على تهمة الكذب متمكن في شهادته وهو شفقة
الابوة وميله الى ولده طبعا ولهذا لم تقبل شهادة الكافر على الفاسق لما سبق من العداوة وانقطاع ولاية الكافر
على المسلم والشهادة من باب الولاية كما لا تقبل شهادة ذي الضغن لظهور عداوته لسبب باطل وقبلنا شهادة الكفار
بعضهم على بعض مع اختلاف مللهم لانعدام المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم اذ الكفر كله ملة واحدة قال ـــــ رحمه الله
باب ـــــ تفسير هذه الشروط وتقسيمها الى قوله وكذلك المعتوه اقول ـــــ هذا الباب
في تفسير شروط الراوي وتقسيمها وقد سبق انها اربعة اما العقل فنور يضيء به طريق يبتدا به من
محل ينتهي اليه درك الحواس فان الحس اذا ادرك شيئا وانتهى ادراكه ابتدا العقل من منتهى الحس فيحكم بما علم فيشتق
الحس حينئذ يكون مبدا العقل كما اذا ادرك الحس بناء وانتهى ادراكه ابتدا العقل فحكم ان لهذا البناء بانيا لا محالة
واذا كان كذلك يبتدي المطلوب للقلب ويظهر فيدرك القلب ذلك المطلوب بسبب تامله بتوفيق الله عز وعلا
فالعقل بمنزلة السراج للعين الباصرة فكان العقل سراجا لعين القلب فيبصر القلب الطريق عنده كان العين
الباصرة عند السراج فاذا ابصر الانسان شيئا انتهى تتضح له طريق الاستدلال عند العقل كما اذا راى العالم
وهو لا يعلم حدوثه ولا قدمه فيتامل القلب فيراه متغيرا فيحكم عليه بالحدوث لكون التغير من امارات الحدوث
او يتامل فيجد العالم قسمين عينا وعرضا ولا يخلو العين عن العرض والعرض حادث فيستدل بحدوث العرض
على حدوث العين لكونها قابلة للعرض الحادث فيحكم بكون العالم حادثا وهو معنى قوله نور يضيء به طريق

الى اخره

الى اخره وقال شمس الايمة السرخسي رحمه الله العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في
الحجج بمنزلة السراج فانه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لان السراج يوجب روية
ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة
ما هو غايب عن الحواس من غير ان يكون موجبا لذلك بل القلب يدرك ذلك بتوفيق الله تعالى وهو في
الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتني عليه المرء ما ياتي وما يذر وقال القاضي ابو بكر الحنفي الذي
هو مناط التكليف العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات وقال ابو الحسن
الاشعري لا فرق بين العلم والعقل الا في العموم والخصوص والعلم اعم من العقل فالعقل
علم مخصوص وقال المحاسبي العقل غريزة يتوصل بها الى المعرفة وقيل هو جوهر بسيط مثل الاجرام
الكثيفة وقيل انه قوة طبيعية يتوصل بها الى ادراك العلوم ثم ان العقل لا يعرف في البشر الا بدلالة
اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما ياتيه ويذره اي يتركه والعقل نوعان قاصر لكون الذي يقارنه ما يدل
على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي والمعتوه الذي يعقل وكامل وهو عقل البالغ الذي لا
افة به فان قيل لانه يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالجنون وتارة على نقصانه كما في ٣٠٤
المعتوه فاذا انعدمت الافة كان الاعتدال الظاهر بالبلوغ دليلا على كمال العقل الذي هو الباطن
وانما كان العقل في ابتداء وجوده ناقصا كما سبق ذكره لان العقل يوجد زايدا بالنسبة الى ابتداء
وجوده اذ هو يحدث شيئا فشيئا ثم هو بخلق الله تعالى وقسمته متفاوت في نفسه لا يدرك تفاوته
تعلقت احكام الشرع بادنى درجات كمال العقل واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل على العقل
واعتدال الحال ظاهرا وعادة مقام العقل تيسيرا على العباد والمطلوب من كل شيء تناول الكامل
منه فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة للالزام لان الشرع
لم يجعله وليا في تصرفاته في امور دنياه دفعا للضرر العهدة عنه ففي امور الدين اولى لان الاحتياط
فيها اكثر وكذلك حكم المعتوه وانما ذكر الصبي والمعتوه ولم يذكر المجنون لظهوره لانه لما لم يقبل رواية
الصبي والمعتوه باعتبار نقصان عقلهما فلان لا يقبل خبر المجنون بالطريق الاولى لعدم عقله ثم المعتوه
من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا يضرب ولا يشتم كالمجنون كذا في النوازل
وذكر في التتمة المعتوه من يختلط كلامه وافعاله قال ـــــ رحمه الله واما الضبط الى قوله فلذلك شرطنا
مراقبته اقول ـــــ الضبط في اللغة عبارة عن الاخذ بالجزم يقال فلان ضابط لمملكته اي حازم
وفي الاصطلاح عبارة عن احتياط في باب العلم وتفسيره في الاخبار سماع الكلام حق سماعه ثم فهم معناه
المراد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات على ذلك بمحافظة حدوده اي احكامه كما قال تعالى والحافظون
لحدود الله اي لاحكام الله تعالى ومراقبته بسبب مذاكرته وتكراره على اساءة الظن بنفسه وهي من

سيانها ويدوم ذلك الثبات الى وقت أداء ذلك الى غيره وذلك لان بدون السماع المذكور لا
يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم المعنى لم يكن ذلك سماعا مطلقا لانه حينئذ يكون سماع صوت
لا سماع كلام وبعد فهم المعنى يتم التحمل ويلزمه الادا كما تحمل ولا يتاتى ذلك الا بحفظه والثبات عليه الى
ان يودي ولهذا لم يجوز ابو حنيفة رحمه الله اداء الشهادة لمن عرف خطه ولا يتذكر الحادثة لانه غير ضابط
لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له الشهادة ثم الضبط نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه ضبط المتن
... صيغته المسموعة والوقوف على معناه لغة والباطن منه ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها
... النوع وهو الضبط الباطن اكمل النوعين والمطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من
... ت غفلته اما خلقة او مسامحة او مجازفة حجة لعدم النوع الاول من الضبط وهو النوع الظاهر لان ذلك
... عادة واذا لم يتم ذلك منه كان النوع اولى بذلك ولهذا اقتصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند
معارضة من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطنا ممن لم يعرف بالفقه اذ تمام الضبط انما يكون بالوقوف على ما هو
المراد من المعاني وذلك مذهب اصحابنا رحمهم الله في الترجيح فان رواية من عرف بالفقه اولى ويويد ذلك
ما روي عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد روى له عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس وهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة بن يزيد بن الاصم البوال على
عقبيه الى ابن عباس فدل ذلك ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وهذا الترجيح ليس الا
باعتبار وجود تمام الضبط من الفقيه دون غيره ولهذا استحب المتقدمون من السلف رضي الله عنهم تقليل
الرواية ومن اكبرهم واد ومصحبة كالصديق رضي الله عنه كان اقلهم رواية حتى روي انه قال اذا
سالتم عن شي فلا تروا ولكن ردوا الناس الى كتاب الله تعالى وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم ولهذا قلت رواية ابي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين
في حقه انه كان لا يعرف الحديث وذلك ظن فاسد لانه كان اعلم اهل عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال
الضبط قلت روايته فان قيل انكم شرطتم تمام الضبط في الرواية ونقل القران ممن لا ضبط له
حجة فيلزم ذلك على ما ذكرتم قلنا لا يلزم ذلك على ما ذكرنا لان نقل القران في الاصل انما ثبت بقوم
هم ائمة الهدى الذين كانوا خيار الورى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نقلوا بعد تمام الضبط
ومن بعدهم انما ينقل بعد جهد شديد وجد منهم في التعلم والحفظ واستدامه القراءة ولو وجد
مثل ذلك في الخبر لكنا نجوز نقله ايضا مع ان الله تعالى وعد حفظ القران عن تحريف المبطلين بقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فصح النقل ممن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يفهم معناه
ومثل ذلك لا يوجد في الاخبار فشرطنا فيها كمال الضبط ليصح حجة ولان نظم القران معجز يتعلق به
احكام مخصوصة كجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحايض فاعتبر نظمه في نقله وبني عليه

معناه

معناه واما الاخبار فان المعتبر فيها هو المعنى المراد منها والنظم غير لازم فيها فتمام الضبط فيها انما
يكون بالوقوف على ما هو المراد منها ولان نقل القران ممن لا يضبط الصيغة مع نقلها ما لا يصح اذا
ابدل مجهوده بالتعلم والحفظ كما ذكرنا ولو فعل ذلك في الاخبار لكان ذلك حجة لكنه لما انعدم ذلك في العادة
شرطنا كمال الضبط لتصير حجة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم اذا
لم يعرف الشاهد ما في بطن الكتاب لان الضبط في الشاهدات شرط للاداء والمقصود ما في بطن الكتاب
لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه الا بمعرفة ذلك ومعنى قوله في تفسير الضبط وهو ان يسمع حق سماعه
هو ان الانسان قد ينتهي الى مجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم هجوم ذلك الانسان في
دخوله ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله وذلك بان يستعيد اول الكلام
من المتكلم ويسمع حق السماع ويضبط حق الضبط فيما يسمع من بعد حتى تقف على المراد من الكلام ولا يرى
نفسه بل يراها اهلا للتبليغ ثم قد يزدري السامع نفسها ويحبسها فلا يراها اهلا لان يبلغ الشريعة وان
يوخذ عنه الدين فيقصر في بعض ما القي اليه من الاخبار ثم يفضي به فضل الله تعالى الى ان يصير صدرا يرجع اليه
في احكام الدين والحال انه قصر في بعضها لزمه ولم يجد في تاملا ذلك فلذلك شرطنا مراقبته بمذاكرة وتكراره
٣٠٥ قال رحمه الله واما العدالة الى قوله كذلك القرن بالعدالة اقول العدالة لغة هي
الاستقامة يقال طريق عادل للجادة وهي الطريق الواسع المستقيم وطريق جائر للبنيات وهي الطرق
الصغار تتشعب من الجادة جمع بنية تصغير بنت كانها بنيات للطريق المستقيم واصطلاحا هي استقامة
السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة
جميعا حتى تحصل الثقة للنفوس بصدقه وقيل هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا
ليس معها بدعة ثم العدالة نوعان قاصر وكامل فالقاصر هو العدالة الظاهرة ما ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل وذلك انما يكون بالبلوغ لان الاصل حالة الاستقامة بوجود العقل والدين
الدين يحمله عن ارتكاب المعاصي فاذا وجد في المرء دل ظاهر حاله على العمل بهما فكان عدلا ظاهرا
وانما صار البلوغ دليل اعتدال العقل لانه صار بحال يربي مثله وهو الولد فلابد ان يصير عقل
المربي معتدلا قلت ان الاصل حاله الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله ويمنعه عن الاستقامة
فان اتباع هوى النفس معارض للعدالة الظاهرة الاترى الى قوله تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن
سبيل الله وليس لكمال الاستقامة حد يدرك نهايته لان الاستقامة بتقدير الله تعالى تتفاوت
فلو اعتبر كمالها لادى ذلك الى الحرج وتضييع حدود الشرع وانه مدفوع شرعا فاعتبر ما لا يودي الى
ذلك وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة وهذا هو الكامل في الاستقامة لانها
لو توقفت الاستقامة على ما هو النهاية فيها وهو الذي يعتبر زعما لا ينبغي في الشرع من الكبائر والصغائر

تها على وجه لا يوجد منه صغيرة ما توجه من الوجوه لئن يوجد من الف واحد على هذه الصفة فينعطل التبليغ
الذي هو واجب على كل مسلم فكان كمال الاستقامة ما سبق ذكره واذا كان كذلك فقيل من ارتكب كبيرة سقطت
عدالته وصار متهما بالكذب لان بوجود العقل والدين لما لم ينزجر صار متهما في النقل واذا اصر على ما دون
الكبيرة كان ذلك الاصرار مثل الكبيرة في وقوع التهمة وجرح العدالة واما من ابتلي بشي من غير الكبائر وهو
الصغاير من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة لما مر ان الوقوف على اقصى العدالة
متعذر والمطلق من العدالة يقع على اكمل الوجهين وهو العدالة الثابتة باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على
الصغاير وكذا بترك الافعال المستخفة كالاكل على الطريق والبول على الطريق وهذه هي العدالة الباطنة توقف
عليها بالنظر في الحسن معاملاته فاذا وجد ذلك لا يرتكب ما اعتقده حراما بدينه وعقله ولا ما يدل على عدم
المروة فكان عدلا وكان ينبغي ان لا يقبل شهادة مرتكب الصغيرة اصرا ولم يصر لانه فاسق لخروجه عن الحد المحدود
له شرعا والفاسق لا يكون عدلا الا في القول بذلك سد الباب الشهادة اصلا لان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز
عن الزلات اجمع والتحرز عن الاصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر والجرح مدفوع شرعا فقبلت شهادته
لذلك وقد اضطرب في الكبائر فروي بن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انها الشرك بالله
وقتل النفس وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام من الحد الوجل اذا ظلم في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه
اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل الكبيرة ما كان حراما محضا شرع عليها عقوبة محضة بنص
قاطع اما في الدنيا او في الاخرة وقيل ما توعد الشارع عليه مخصوصة ولما سبق ذكره من اشتراط العدالة في
باب الخبر لم يجعل خبر الفاسق حجة لانعدام عدالته وكذلك لم ينزجر عن المعاصي وكذا خبر المستور وهو من لم تعرف
انزجاره عن الكبائر ولا ارتكابه اياها وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى وذلك
لان خبر المستور لم يرد عليه رد من السلف رضي الله عنهم وخبر المجهول قد رده بعض السلف فهو اولى بعدم
القبول من خبر المستور والنزاع في مثل هذا المجهول وهو الذي رده بعض السلف كخبر معقل ابن سنان في
حديث بروع كما مر ذكره والخبر الذي قبله السلف ولم يرد عليه رد منهم هو مقبول بالاتفاق والجواب لنا عن
ذلك ان خبر المجهول من الصدر الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث مقبول على الشرط الذي قلنا وهو
ان لا يكون العمل به سدا لباب القياس وان السلف رووه وشهدوا له بالصحة وذلك بسبب شهادة النبي
صلى الله عليه وسلم للقرون الثلاثة بالعدالة ولما كان الرجل يكون من مزكي بتزكية العدل في كل زمان فلان يكون
مزكى بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق الاولى قال ـــــــ رحمه الله واما الايمان الى قوله انما تبين من وجها اوثق
من السوابط الاربعة المذكورة هو الاسلام والايمان والاسلام عندنا واحد وتفسير كل واحد منهما التصديق
والاقرار بالله تعالى كما هو بجميع صفاته واسمايه والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر

خيره و

خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرايعه وعن بعض العلماء انه يقول في التفاوت بين الايمان
والاسلام مع ان اصلهما واحد الايمان تصديق الاسلام والاسلام تصديق الايمان وفيما ذكر نفي
لمذهب المعتزلة فانهم لا يثبتون صفات حيث يقولون انه تعالى قادر من غير قدرة متكلم من غير كلام
عالم من غير علم وهلم جرا وانهم يقولون المعاصي ليست بقضاء الله تعالى وقدره كما قالوا في الارادة ثم
الاسلام نوعان ظاهر وباطن فالظاهر انما يكون بولادته بين المسلمين ونسبه على طريقهم وثبوت
احكام الاسلام عليه بسبب تعبيره من الوالدين بطريق التبعية والباطن انما يكون بالتصديق والاقرار بالله
تعالى كما هو بصفاته واسمايه الى اخر ما سبق ذكره وهذا النوع ثابت بالبيان وذلك بان يصف الله
كما هو بصفاته واسمايه اذا استوصف لكن هذا كمال يتعذر شرطه لان معرفة الله تعالى الحق وصاف
الله تعالى على جهة التفسير متفاوتة فان الناس يتفاوتون في ذلك تفاوتا ظاهرا واكثرهم لا يقدرون
على تفسير صفات الله تعالى واسمايه تعالى على الحقيقة حتى ان من كان اعرف بعلم الكلام كان اقدر على
تفسير صفاته تعالى واسمايه من غيره وانما شرط الكمال فيما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق
والاقرار بما مر على سبيل الاجمال ان كان عاجزا عن تفسير ذلك فكان ذكر الاوصاف اجمالا كافيا
لثبوت الايمان حقيقة ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المومن فيقال على وجه الاستفهام ان ٣٠٦
الله تعالى واحد قديم عالم قادر اهو كذلك وان محمدا رسول الله وجميع ما انزل الله تعالى عليه حق
اهو كذلك فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم استوصف عن
ذكر الاجمال دون التفسير حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله واني
رسول الله فقال نعم فقال صلى الله عليه وسلم يكفي المسلمين احدهم ان تقبل شهادته وكان الاستيصاف
عن الشي اجمالا عادة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمطلق من هذا اي من الاستيصاف يقع على الكامل
ايضا كما مر في غيره فانه هو الاصل ثم بالاستيصاف امرنا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان الامتحان بالاستيصاف
على وجه الاجمال واما السنة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الاعراب بعد ان يدعوهم الى الايمان
وذلك كان بالاستيصاف الا ان يظهر منه امارات الاسلام كاداء الصلاة بالجماعة فيجب تسليم ذلك
له ويحكم باسلامه ويحكم بما يقوم ذلك مقام الوصف في الحكم باسلامه دل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وانما خصت الصلاة بالجماعة لانها مخصوصة بشريعة الاسلام فيكون
فعله ذلك دليلا على قبوله معالم الاسلام فيحكم باسلامه ولهذا اذا صلى الكافر بالجماعة فانه يحكم باسلامه
عندنا بخلاف ما اذا صلى الكافر وحده الى الكعبة فانه لا يحكم باسلامه اتفاقا لان ذلك لا يختص بشريعتنا

لجهله

واما من استوصف لا ذلك بان لم ... نعم فليس بمؤمن كذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا بلغت فاستوصفت الاسلام فلم تصف انها تبين من زوجها وقد حكمنا بصحة نكاحها بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حين لم تحسن ان تصف وجعل ذلك ردة منها ثم في استيصافنا ان يكون على وجه الاستفهام حتى يسهل عليها الجواب وهذا اذا لم تقر بالاسلام بعد ما عقلت فاما اذا وصفت الاسلام بعد ما عقلت ثم لا حكم بكفرها وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر على الوصف ولا اصف قيل ينبغي ان تبين من زوجها لانها امتنعت عما هو ركن الاسلام وهو الاقرار باللسان من غير عذر فتكون مرتدة كما اذا بلغت عاقلة ولم تصف الاسلام واما قالت انا اعقل الاسلام لكن لا اقدر على الوصف اختلفت المشايخ رحمهم الله فيه فمنهم من قال انها تبين لانها لو تركت الوصف مع العلم بذلك تبين فكذلك اذا كانت جاهلة لان الجهل في دار الاسلام لا يكون عذرا ومنهم من قال انها تعذر في ذلك فان السكران اذا تلفظ بالكفر لا حكم بردته استحسانا وان عجزه بمعصيته فلان تعذر ههنا في العجز عن الوصف كان اولى كذا في الجامع الكبير للقاضي خان رحمه الله

قال رحمه الله فاذا ثبتت هذه الجملة الى قوله وغيرها اولى اذا ثبتت الجملة المذكورة من شرائط الراوي وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام كان الاعمى والمحدود في القذف بعد التوبة والمرأة والعبد من اهل رواية الاخبار وكان خبرهم حجة في الاحكام الشرعية لان الشرائط التي تبتني عليها وجوب قبول الخبر تتحقق في حقهم والعمى غير قادح في العدالة الا ترى انه كان في الرسل من ابتلي بالعمى كشعيب ويعقوب عليهما السلام وكان في الصحابة رضي الله عنهم من ابتلي به كابن ام مكتوم وعتبان بن مالك وفيهم من كف بصره كابن عباس وجابر وواثلة ابن الاسقع رضي الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يشتغل احد في ذلك بانهم رووا في حالة البصر او بعد العمى وكذا الانوثة لا تؤثر في الرواية لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى قول عائشة وغيرها من ازواج النبي عليه السلام فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن وقال صلى الله عليه وسلم تاخذون ثلثي دينكم من عائشة وكذا الرق لا تؤثر في الخبر لما صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك وذلك دليل على انه يعتمد خبره ان مولاه اذن له واعتمد خبر بريرة قبل عتقها وبعده واعتمد خبر سلمان رضي الله عنه حين اتاه بصدقة وهو عبد وامر اصحابه بالاكل لما اتاه بهدية اعتمد خبره واكل منه كما مر ذكره وذلك دليل على ان المملوك في حكم قبول الخبر كالحر والانثى في ذلك كالذكر وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم عليه بكذبه بقوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم عليه بالكذب لا يكون عدلا ومن كون الخبر حجة العدالة مطلقا بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تحتاج الى تمييز زائد على رواية الاخبار وهو التمييز بين الشهود والمشهود عند الاداء وان ذلك ينعدم بالعمى وتحتاج الى ولاية كاملة وهي الولاية على الغير لابتناء الشهادة عليها وانما تنعدم بالرق لان الرقيق لا ولاية له على نفسه فعلى غيره بالطريق الاولى وتقصر الولاية بالانوثة بدليل انها لا تصلح للامامة والسلطنة وذلك لنقصان العقل والضبط بزيادة النسيان ولهذا انجبر ذلك

جم

بضم الاخرى اليها وكذا تقصر الانوثة بحد القذف بالنص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا والشهادة من باب الولاية فاما ما سبق ذكره وهو رواية الاخبار فليس من باب الولاية لوجهين الاول ان المخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع انما يلتزم خبره بامور الدين بسبب التزامه طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واعتقاده ان المخبر مفترض الطاعة فيلزمه العمل بذلك كالمفتي يلزمه الفصل والقضاء بسماعه شهادة الشاهد بسبب التزامه وتقلده امانة القضاء لا ان يلزمه الخصم والشاهد اياه فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون الشاهد الثاني ان خبر المخبر في امور الديانات الذي يلزمه اولا ثم يتعدى منه حكم اللزوم الى غيره من السامعين ولا يشترط لمثل ذلك قيام الولاية ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة التي تكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر كالشهادة على رؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم الغير ابتداء فان قيل ان العبد اذا روى حديثا في باب الزكوة يجب ان لا يقبل وكذا الفقير لانه ليس لهما مال فلا يجب عليهما فلا يتعدى الى غيرهما قلنا يلتزمانه اعتقاد وجوبها على من ملك نصابا وان كان لا يلزمهما الاداء فيتعدى الى غيره حينئذ فتقبل قال رحمه الله

واما المرتبة الثانية باب بيان قسم الانقطاع الى قوله وكذلك هذا القول فقد سبق ان ٣٠٧

باب بيان اقسام السنة اربعة اقسام قسم في كيفية الاتصال وقد تقدم الكلام فيه بتمامه وقسم في الانقطاع وهو الذي نحن بصدد بيانه واليه اشار بقوله واما المرتبة الثانية اي القسم الثاني ثم ان هذا القسم نوعان ظاهر وباطن اي انقطاع صورة وانقطاع معنى اما الانقطاع الظاهر فالمرسل من الاخبار وما ليس فيه اسناد كما اذا قيل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماخوذ من الارسال وهو الاطلاق يقال ارسل البعير اذا اطلقه والمرسل اربعة انواع الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث والثالث ما ارسله العدل في كل عصر وذلك مرسل من دون الثلاثة الرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه اخر اما النوع الاول وهو مرسل الصحابي فمقبول باجماع العلماء رحمهم الله تعالى وبيان ذلك ان من الصحابة رضي الله عنهم من كان من الاحداث الشبان قلت صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك منه مقبولا محمولا على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان احتمل الارسال اي وان احتمل انه سمع ذلك من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم لان من ثبت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه ذلك بنفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لصدقه وعدالته الا ان يصرح برواية ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم فلا يحمل حينئذ على السماع منه عليه السلام لوجود صريح يخالفه واما مراسيل القرن الثاني والثالث ومن دون هؤلاء الا اذا ثبتت بانه او سنة مشهورة فهي حجة عند علمائنا رحمهم الله خلافا للشافعي رحمه الله والمرسل فوق المسند واقوى كذا ذكره عيسى بن ابان

رحمه الله لما يأتي تقريره وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل مراسيل القرن الثاني والثالث ومن دون هولاء الا اذا
تأيدت باية او سنة مشهورة او اشتهر العمل بها من السلف او اتصلت من وجه اخر قال ولهذا قبلت مراسيل
سعيد ابن المسيب وجعلتها حجة لاني اتبعتها فوجدتها مسانيد واذا كانت مراسيله مرسلة من وجه
مسندة من وجه ترجح جانب الاسناد على جانب الارسال لان الاول ناطق والثاني ساكت والساكت
لا يعارض الناطق ونقل بعضهم قول الشافعي رحمه الله على غير هذا الوجه وهو ان الحديث ان كان اسنده
غير الراوي او ارسله وشيوخهما مختلفة او عضده قول الصحابي او اكثر العلماء او عرف ان الراوي لا يرسل
الا عن عدل قبل وحكي عن مالك ابن انس رحمه الله انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها وذلك مثل قول اصحابنا رحمهم
الله احتج الشافعي رحمه الله على رد مراسيل غير سعيد ابن المسيب بان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح روايته
وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام لان جهالة الذات توجب جهالة الصفات لا محالة وجهالة الصفة تمنع
صحة الرواية فجهالة الذات والصفة اولى ان تمنع وانا نقول الدلايل الدالة على كون خبر الواحد حجة من الكتاب
والسنة تدل على كون المرسل من الاخبار حجة ثم لا باس بالارسال استدلالا بعمل الصحابة رضي الله
عنهم وبالمعنى المعقول اما عمل الصحابة رضي الله عنهم وبالمعنى المعقول اما عمل الصحابة رضي الله عنهم فانه
قد ظهر الارسال منهم ظهورا لا ينكره الا متعنت وذلك ان ابا هريرة رضي الله عنه لما روى ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له ردت عليه عايشة رضي الله عنها وانكرته وقالت رحم الله
ابا هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان فذكر
قولها لابي هريرة فقال هي اعلم حدثني به الفضل ابن عباس فقد ارسل الرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير سماع منه وذلك دليل على ان الارسال كان معروفا عندهم والا لما ارسل وقيل
ان ابن عباس رضي الله عنهما ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بضع عشر حديثا وقد كثرت روايته
مرسلا ولما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربوا الا في النسية نعرض
في ذلك بربوا النقد بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فقال سمعته
من اسامة ابن زيد وقال البرا ابن عازب رضي الله ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما حدثنا عنه لكنا لا نكذب وفي رواية وانما كان يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وكثرت رواية
من بعد الصحابة رضي الله عنهم مرسلا كالحسن وسعيد ابن المسيب وابن سيرين والاعمش رحمهم الله
ثم رواية هولاء الكبار مرسلا اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل
مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من
يستجيز الرواية عمن يعرفه انه غير عدل لا يعتمد على روايته الا مرسلا ولا مسندا ولا يجوز ان يظن
بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا

تقوم

لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة واما المعنى المعقول فهو ان دلالة
في ارسال من لو اسند عن غيره اي اسند وروى عن غيره بتضمن اسنادا ومعنى الرواية وتعديله بحمله عن ايراده
ولا يشتطوا الكذب على ذلك الغير فلا يظن به الكذب عن النبي صلى الله عليه وسلم اولى ثم المعتاد من امر الحديث هو
ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له اسناد الرواية بان سمعه بطرق سوى امر الاسناد وعزم
اي اعتمد على الارسال فانه طوى الاسناد هو الاسناد فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير
اسناد تيقنا به واذا لم يتضح له امر الاسناد على وجه لا يبقى فيه شبهة بان سمعه بطريق واحد ذكره
مسندا ونسبه الى من سمع منه ذلك الحديث ليحمل الراوي الثاني عنه روايته رواية ما حمله روايه ليكون
العهدة على رواية لا عليه ليقول عند ظهور الزيف والطعن العهدة على الراوي الاعلى فانه اخبرني هكذا فقد
اصحاب ظاهر الحديث ترد وا اقوى الامرين وهو المرسل لانه اقوى من المسند على ما مر تقريره انفا وفي
ذلك الرد تعطيل كثير من السنن فان المراسيل منها كثيرة فان قيل اذا كان المرسل فوق المسند على ما ذكرتم
ينبغي ان يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور عندكم قلنا ان هذا نوع مزية ثبت للمرسل
بالاجتهاد وهو انه اذا اسند الحديث الى من سمعه يقبل بالاجماع ولا يظن به الكذب عليه الى اخر ما مر ذكره
٣٠٨ وهو اجتهاد فتكون هذه المزية والقوة نظير قوة تثبت بالقياس ومثل ذلك لا يجوز النسخ ولا الزيادة
على كتاب الله تعالى فلهذا اخرنا المرسل عن المشهور بخلاف الخبر المتواتر والمشهور فان مرتبتهما لم تثبتا بالاجتهاد
والقياس بل بمعنى في انفسهما وهو قوة الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث انما صار حجة بالاتصال
واما قول المخالف ان الجهل بالراوي جهل بصفاته الى اخره فغير مستقيم لان المرسل اذا كان ثقة مقبول الاسناد
لا تصاف بصفة العدالة لم يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره وانما يجب علينا تقليد من عرفنا عدالته ولا
يجب علينا معرفة ما ابهمه الا ترى انه اثنى الراوي خيرا على من اسند الخبر اليه فقال حدثني العدل الثقة او نحو
ذلك ولم يعرف ذلك المحدث بشيء من الاشياء التي يقع لنا العلم بسببها ان مراده من هو الذي ذكره في موضع
روايته لان عدالة المثني دليل على عدالة المثنى عليه فكذلك هذا لان المعرفة بصفات الراوي ثابتة بدليلها وهو عدالة
من روى عنه قال ــــــــــ رحمه الله واما ارسال من دون هولاء الى قوله في تزييكم دليل منزلته اقول
ارسال من دون القرون الثلاثة مختلف فيه بين مشايخنا رحمهم الله فقال بعضهم لا يقبل وهو القول الاول
ما سبق بيانه من الاستدلال بعمل الصحابة رضي الله عنهم وبالمعنى المعقول ووجه القول الثاني ان الزمان
زمان فسق فلا بد من بيان الراوي الا ان يروي الثقات مرسل هذا الراوي كما رووا مسنده لعدالته فحينئذ
تقبل لان نقل الثقات عنه تعديل منهم اياه وذلك كارسال محمد بن الحسن واشباهه رحمهم الله من المشهورين بالعلم
قال الامام السرخسي رحمه الله واصح الاقاويل في هذا ما قاله ابو بكر الرازي ان مرسل من كان من القرون
الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقا عن من ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا من اشتهر بانه

لا يروي الا عن من هو عدل ثقة لان النبي صلى الله عليه وسلم شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت
عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافه وشهد على بعدهم بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة
من كان في زمن شهد على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة لا يروي الا عن عدل واما المنفصل فخبر
الراوي وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه اخر فقد اختلف اصحاب الحديث فيه فمنهم من رد الاتصال والاسناد
فيه بالانقطاع من وجه وكان هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوي الفرع عن تسمية راوي الاصل دليل الجرح
فيه واذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح تغلب الجرح لان فيه زيادة على التعديل واكثرهم على ان هذا النوع
حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد ونجعل الانقطاع عفوا بالاتصال من وجه اخر لكونه ساكتا عن الراوي وحاله
وفي طريق الاتصال بيان له ولا معارضة بين الساكت والناطق فيعتبر فيه طريق الاتصال لا الانقطاع واما النوع الثاني
من الانقطاع وهو الانقطاع الباطن فينقسم قسمين انقطاع بدليل معارض وانقطاع لنقصان في حال الراوي اما الاول
فانما يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئا من ذلك كان منقطعا مردودا وذلك على اربعة اوجه كالمرسل الاول
ان يكون مخالفا لكتاب الله تعالى الثاني ان يكون مخالفا للسنة المشهورة الثالث ان يكون حديثا شاذا فيما اشتهر
من الحوادث ويعم به البلوى ثم ورد مخالفا للجماعة الصحابة رضي الله عنهم الرابع ان يكون حديثا اعرض عنه الائمة من الصحابة
رضي الله عنهم بان ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم يحتج بعضهم المحاجة بذلك الحديث اما الوجه الاول فانه لا يكون
حجة لان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك ذلك بما فيه شبهة وهو الحديث المخالف للكتاب ويستوي في ذلك العام
والخاص والظاهر والنص من الكتاب لان العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وكذا النص
والظاهر من الكتاب سواء لان متنهما ثابت بيقين وفي متن الحديث شبهة لاحتمال النقل بالمعنى وقوام
المعنى بالمتن فيشتغل بالترجيح اولا من حيث المتن ولهذا قلنا ان العام من الكتاب لا يجوز تخصيصه
ابتداء بخبر الواحد عندنا اذا كان العام لم يخص لانه حجة قطعية كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا لانه عام لا
يثبت خصوصه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده يجوز تخصيص
العام ابتداء بخبر الواحد وكذا لا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا لان الزيادة على النص نسخ والنسخ
لا يثبت بخبر الواحد وكذا لا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد عند المعارضة وان كان خبر الواحد
نصا والكتاب ظاهرا كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فانه يقتضي جواز الطواف بغير طهارة وهو
ليس بنص في هذا لان سوقه لفرض الطواف لا لجوازه بغير الطهارة او بالطهارة فكان ظاهرا لا نصا ثم لم
يترك هذا الظاهر بالنص من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة فان سوقه لبيان
اشتراط الطهارة في الطواف كما في الصلاة وكقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية مع حديث التسمية في الوضوء
وكقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم مع حديث فاطمة بنت قيس وكذا لا ينسخ الكتاب وان
كان ظاهرا بخبر الواحد وان كان نصا وذلك لان المتن اصل والمعنى فرع لكون المعنى مستفادا من المتن ومبنيا
عليه ومتن الكتاب فوق متن الحديث لان متن الكتاب ثابت بيقين ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال

النقل

النقل بالمعنى وقوام المعنى بالمتن فوجب الترجيح بالمتن قبل ان يصار الى المعنى والقياس ان
النص راجح على الظاهر من حيث المعنى وقد قال صلى الله عليه وسلم يكثر لكم الحديث من بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق من كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه فان قيل
كيف يصح الاحتجاج بهذا الحديث وهو مخالف لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه قلنا الجواب عن هذا
من وجهين احدهما ان هذه الاية نزلت في فعل النبي صلى الله عليه وسلم في قسمة الغنائم اي ما اعطاكم
الرسول من الغنائم فاقبلوه وكلامنا في الاقوال لا في الافعال فلا تقع المخالفة بين الحديث والاية
والثاني ان كلامنا فيما لم يثبت انه مما اتانا الرسول به مطلقا حتى اذا ثبت ذلك قطعا لم يعارضه الكتاب
كما في حق المتواتر وكما في حق السامع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك نقول انه لا يقبل
خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخ الكتاب وذلك مثل خبر
وجوب الترتيب في اخر الوقت فانه لو لم يسقط الترتيب يلزم منه نسخ الكتاب اذ الكتاب يقتضي جواز
الوقتية في وقتها ومثل تعيين الفاتحة في الاوليين بخبر الواحد فانه وان لم يكن ذلك في الكتاب ولكن
لا ينسخ ذلك الخبر ما في الكتاب وهو مطلق القراءة فان جواز الصلاة بمطلق القراءة ثابت بالكتاب وهو ٣٠٩
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران واذا ثبت ما ذكرنا ثبت ان المرسل من الاخبار حجة لما ذكرنا
ولكونه من اخبار الاحاد وانها حجة لما سبق بيانه فمن رد اخبار الاحاد فقد ابطل الحجج الدالة على قبولها من
الكتاب والسنة والمعقول كما مر ذكرها واذا ابطلها فوقع في العمل بالشبهة وهو العمل بالقياس
عند انعدام خبر متواتر او مشهور او العمل باستصحاب الحال الذي ليس بحجة اصلا للاستحقاق ومن عمل
باخبار الاحاد على مخالفة الكتاب ونسخ الكتاب بها فقد ابطل اليقين اذ الكتاب ثابت يقينا والاول
وهو العمل بما فيه شبهة وترك العمل بما هو حجة فتح باب الجهل اذ العمل بما ليس بحجة كاستصحاب الحال عمل بما يؤدي
الى الجهل وكذا فتح باب الالحاد لانه ميل عن العمل بالحجة الى العمل بغير الحجة وهو المعنى بالالحاد والثاني وهو
العمل بالاحاد مطلقا من غير العرض على الاصول فتح باب البدعة لانه يؤدي الى العمل بالاحاد على وجه يوجب
مخالفة الكتاب والحق ما وافق الاصول بهواهم وذلك بدعة وضلالة لانه جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا
وذلك نقض الاصول وعكس المعقول اما الاول فمثل حديث القهقهة وحديث الترتيب في الصلاة فانه لم
يعمل بهما الشافعي رحمه الله وحديث اكل الناسي في الصوم لم يعمل بها مالك رحمه الله جعلها استعمالا للكتاب
واما الثاني فمثل ما تعلقت المشبهة بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على صورته وبقوله اسالك بمعقد
العز من عرشك وبقوله ان الجبار ليضع قدمه في النار وانه ليضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه في
اثبات التشبيه من غير عرض هذه الاحاد من الاخبار على الاية المحكمة التي توجب نفي التشبيه بوجه من
من الوجوه واذا كان كذلك فلا نقبل هذه الاخبار تاويلات على وجه لا يثبت التشبيه على ما عرف في موضعها
وانما سووا السبيل ومستقيمه ما قال اصحابنا رحمهم الله في تنزيل كل دليل منزلته حيث جعلوا الكتاب والسنة

المتواتره والمشهوره اصلا ثم خرجوا على ذلك ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الاحاد ثم لم يشتهر
فما كان من احقا بما ذكرنا من الاصل قبلوه وما لم يجدوا له في الكتاب ولا في السنة المتواتره ذكرا قبلوه واوجبوا
العمل به وما كان مخالفا لذلك ردوه وما لم يجدوه في شي من الاخبار صاروا الى القياس في معرفة حكم ذلك
لتحقق الحاجة اليه قال ـــــ رحمه الله ومثال هذا حديث مس الذكر الى قوله اخبر من نصر الاحاد اقول ـــــ
مثال الوجه الاول من الوجوه الاربعة المذكورة وهو ان يكون خبر الواحد مخالفا للكتاب حديث
الوضوء من مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجا بالما بقوله فيه رجال يحبون
ان يتطهروا يعني الاستنجا بالما فمدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهرا والاستنجا بالما لا يكون الا بمس الذكر ومس
الذكر بمنزلة البول في كونه حدثا بالحديث المذكور والفعل الذي هو حدث لا يكون تطهرا فلا يليق من الحكيم
ان يمدحهم بالبول لكنه تعالى جعل الاستنجا بالما تطهرا ومدح به فكان الحديث مخالفا للكتاب فلذلك لم يقبله
علماؤنا رحمهم الله ومثل ذلك حديث فاطمة بنت قيس في ان لا نفقة للمبتوتة فانه مخالف للكتاب وهو قوله
تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الاية اذ معناه وانفقوا عليهن من وجدكم ولو لم يكن في التلاوة
الامر بالانفاق لكنا نفهم انه هكذا لانه ذكر من وجدكم والوجد هو السعة والغنى وذلك يرجع الى ما يملكه واما
الاسكان فانه قد ملك الزوج اسكانها في غير ملكه حيث يسكن ولا يملك الانفاق عليها من غير ملكه والمراد من
المطلقات المذكورة التي يجب لهن الاسكان والانفاق عليهن هي الحايل منهن لا الحامل بدليل انه عطف عليه
قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ثم ان قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من
وجدكم ظاهر في حق الانفاق لا نص لان الانفاق محذوف والحذف انما يجوز عند عدم الاشتباه والالتباس
لكون الوجد دالا عليه كما مر تقريره وسوق الكلام لايجاب الاسكان بدليل قوله تعالى ولا تضاروهن
لتضيقوا عليهن وحديث فاطمة نص في عدم وجوب النفقة للمبتوتة وقد قلنا في اوايل الكتاب ان الظاهر
راجح على النص من اخبار الاحاد وذكر جار الله العلامة في الكشاف فان قلت من في قوله من حيث سكنتم
اي بعض مكان سكناكم كقوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي بعض ابصارهم فان قلت هي من
التبعيضية مبعضها محذوف معناه اسكنوهن مكانا من حيث سكنتم اي بعض مكان سكناكم كقوله تعالى
يغضوا من ابصارهم اي بعض ابصارهم فان قلت فقوله من وجدكم قلت ـــــ هو عطف بيان لقوله
من حيث سكنتم وتفسير له كانه قيل اسكنوهن مكانا من مسكنكم مما تطيقونه والوجد السعة والطاقة
وقرئ بالحركات الثلاث وعلى هذا يكون حديث فاطمة مخالفا للكتاب بجهة اخرى وهي ان الكتاب
اوجب السكنى لهن حيث اوجب اسكانهن في بعض مكان سكنى المخاطبين وحديث فاطمة نفى وجوب
السكنى حيث قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه لا سكنى لك ولا نفقة قال ـــــ رحمه الله
وكذلك ما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضا بالشاهد واليمين الى قوله ومثله خبر

المصراه

المصراه اقول ـــــ من هذا الوجه حديث القضا بالشاهد ويمين المدعي وهو ما روي ان
صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وفي بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وانه مخالف
للكتاب من خمسة اوجه الاول ان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية لان
لان في قوله شهيدين اجمالا من حيث العدد ثم فسر ذلك بنوعين وهما رجلان بقوله
من رجالكم ورجل وامراتان بقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ومثل هذا الكلام
انما يذكر لقصر الحكم على المذكور وحصره كقول القايل كل طعام كذا فان لم يكن فطعام كذا وكقوله
ادنت لك ان تعامل فلانا فان لم يكن ففلانا فان في ذلك بيانا بجميع ما هو المراد من الامر باكل الطعام
والاذن في المعامله ويول المعنى الى قوله فان لم يكن فلانا كل الا طعام كذا ولا تعامل الا فلانا
واذا كان كذلك فالكتاب يقتضي انحصار الحجة على هذين النوعين وحديث القضا بالشاهد واليمين
يقتضي خلاف ذلك فيكون مخالفا للكتاب فلا يقبل ولان الموضع موضع الحاجة الى البيان فلو كان
الشاهد مع اليمين حجة لكان بيانه حتما لانه ابين مما ليس بمعهود وهو شهادة النسا لحاجة
الناس الى البيان الوجه الثاني انه تعالى قال ذلك ادنى الا ترتابوا وانه نص على ان ادنى ما ينتفي ٣١٠
به شهادة شاهدين بهذه الصفة ولا مزيد على الادنى اي لا يكون ادنى من الادنى يعني لا يكون
شي ادنى من هذا وذلك كقوله اقل مدة السفر كذا واقل مدة الحيض كذا فانه لا يمكن ان تكون مدة ادنى
مما ذكر في تلك الصوره اذ لو كانت لما كانت تلك المدة اقل فلو كان الشاهد الواحد حجة لما كان المذكور ادنى
الوجه الثالث انه نقل الحكم من استشهاد الرجلين الى غير المعهود وهو استشهاد امراتين بعد
استشهاد رجل واحد لان حضور النسا في مجالس القضاة خلاف المعتاد فلو كان الواحد ويمين
المدعي حجة لكان مقدما على غير المعهود مع تمكن المدعي من اتمام حجته بيمينه وكان ذلك بيانا على الاستقصا
الى الشاهد مع اليمين ليس بحجة الوجه الرابع انه قال تعالى في اية اخرى او اخران من غيركم
فنقل الحكم من استشهاد مسلمين الى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين حين كانت
شهادة الكفار حجة على المسلمين ثم نسخت واستشهاد اهل الذمة غير معهود في بيوت اهل الاسلام
ووصاياهم وكذا حضور اهل الذمة في مجلس القضاة لادا الشهادات خلاف العادة واذا كان
كذلك فيبعد ان يترك الله تعالى المعهود وهو شهادة مسلمين ويامر بغير المعهود وهو شهادة ذميين
فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك عند الحاجة الوجه الخامس
هو انه تعالى ذكر فيما سبق من الاية يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما
مع ان ذلك ليس بحجة اليوم لكونه منسوخا دون يمين الخصم وهو المدعي مشروع في الجملة كما في نصل التحالف
فان بعد قبض المبيع يجري التحالف بين المدعي والمدعي عليه وهنا البايع مدع محض فيجب عليه اليمين

مع ذلك مخالفة ما قبل القبض فان كل واحد من البايع والمشتري ثمه مدع ومدعى عليه فلو كان
اليمين على منتفى الريبة او تم الحجة لكان الاولى ذكر يمينه عند الحاجة فتبين بهذه الاوجه ان حديث
القضا بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فلذلك تركنا العمل به وامثال هذا الحديث كثيرة ومثل حديث
القضا بالشاهد واليمين خبر المصراة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر فالامر برد
من التمر مكان اللبن قل اللبن او كثر مخالف القياس الصحيح اذا المتلف اذا قل قل الضمان واذا كثر
كثر الضمان قياسا والقياس الصحيح ثابت بالكتاب فما خالف القياس فهو مخالف في المعنى للكتاب فلهذا ترك
العمل به قال ــــــــ رحمه الله وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا الى قوله كما في اليمين اقول
هو الوجه الثاني من وجوه الانقطاع وهو الانقطاع بدليل معارض وذلك مثل الحديث الذي خالف السنة
المشهورة فانه منقطع في حق العمل به كالوجه الاول لما ان الخبر المشهور فوق الخبر الواحد ولهذا جاز
النسخ بالمشهور دون الغريب واذا كان كذلك فلا نسخ به اي بخبر الواحد وذلك مثل حديث القضا بشاهد ويمين
فانه خالف الخبر المشهور فوق الخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين
على من انكر من وجهين الاول ان في الحديث المشهور بيان ان جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي وذلك
لان اليمين مذكور بالالف واللام التي تفيد استغراق الجنس فتحقق جنس اليمين في جانب المدعى
عليه فلم يبق يمين في جانب المدعي الثاني ان فيه بيان ان لا يجمع بين اليمين والبينة لانه صلى الله عليه
وسلم قسم والقسمة تنافي الشركة فلا تقع اليمين تتمة للبينة بحال ومن هذا القبيل حديث سعد ابن
ابي وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالرطب وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا فانه لا يقبل هذا الحديث عند ابي حنيفة رحمه الله لانه ورد
مخالفا للسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر مثل بمثل والفضل ربوا من وجوه الاول
ان في السنة المشهورة اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل
الاحوال وهو حالة الجفاف يكون زيادة ناسخة للسنة المشهورة وهذا لان اسم التمر للثمرة الخارجة
من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان تدرك فاعتراض الاحوال على الانسان فكان اسم التمر جنس
يتناول الرطب وغيره من افراد ذلك الجنس لكون الكل تمرا فيراعى وجود المماثلة حالة العقد على
الصفة التي دخلت في العقد اذ اعتبار المماثلة بسبب المقابلة وهي انما تكون عند العقد فلا يعتبر
وجود المماثلة فيما يحصل في عاقبته وهو الجفاف لان ذلك يتعلق بصفته وهي الجودة وانها غير
معتبرة في المقدار شرعا وهو معنى قوله باعتبار جودة ليست من المقدار واذا كان المعتبر وجود
المماثلة حالة العقد وقد تحققت المماثلة بين التمر والرطب في الحال لان الرطوبة التي في الرطب

مقصوده

مقصوده والرطب شاغل للكيل فلا يعتبر التفاوت الذي لا يظهر الا بعد ذهاب الرطوبة
بالجفاف وقوله بزيادة مماثلة متعلق بقوله مخالفا اي وذلك مثل حديث سعد رضي الله عنه في حال
كونه مخالفا او ورد مخالفا للسنة المشهورة بسبب زيادة مماثلة هي ناسخة للخبر المشهور وهي
المماثلة في حالة الجفاف واذا كان كذلك فالخبر المشهور يوجب المساواة في المقدار وهو
لا غير وحديث سعد يوجب المساواة في الجودة ايضا فلو عمل به يكون ناسخا للخبر المشهور
على النص نسخ وانه لا يجوز بخبر الواحد فلذلك رده ابو حنيفة رحمه الله الوجه الثاني انه صلى الله
جعل الحرام في السنة المشهورة فضلا يظهر بالكيل فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه
يكون مخالفا لحكم السنة المشهورة الوجه الثالث ان الحديث المشهور قصر الربوا على فضل
المماثلة المبيحة لان قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بمثل لبيان الاباحة وقوله والفضل ربوا اشارة الى
فضل يضادها لا محالة وخبر الرطب بالتمر جعل الربوا فضلا يتوهم حدوثه بمعنى طارد في الثاني
وفضلا لا يضاد المماثلة المبيحة في الاصل وحرم البيع مع قيام المماثلة كيلا وانه مخالف حكم السنة
المشهورة فلم يعمل به لكن ابا يوسف ومحمد رحمهما الله عملا بحديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وان 311
كان غريبا بناء على ان اسم التمر لا يتناول الرطب عادة كما في مسئلة وهي انه اذا حلف لا ياكل
فاكل تمرا او حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكل بعد ما صار تمرا لا يحنث فاذا لم يتناوله الـ
المشهورة واذا كان كذلك وجب اثبات الحكم بالخبر الاخر ولا يكون ذلك الخبر حينئذ ناسخا للسنة
المشهورة فيعمل به والجواب عن ذلك ان في الايمان تترك الحقائق لدلالة العرف وهو لا يدل على ان
التمر لا يتناول الرطب حقيقة ولان اليمين تتقيد بوصف في العين اذا كان داعيا الى
اليمين فلا يتناول التمر الرطب فيها بناء على هذا وقد انعدم ذلك المعنى في غير اليمين قال ــــــــ
رحمه الله واما القسم الثالث الى قوله كما هو دابه اقول ــــــــ هو الوجه الثالث من الوجوه
الاربعة المذكورة وهو ان يكون حديثا شاذا خفيا في حادثة اشتهرت وعمت بها البلوى واحتاج
العام والخاص الى معرفة حكمها وانما يرد لان اشتهار الحادثة فيما بين السلف رضي الله عنهم بسبب
داع الى اشتهار الحديث عادة فاذا خفي الحديث مع ذلك كان ذلك دلالة السهو او النسخ ولين
الحادثة اذا اشتهرت استحال خفاء ما يثبت به حكم الحادثة عليهم لحاجتهم الى ذلك الا ترى ان
الحديث كيف اشتهر في الخلف بنقل السلف فلو كان ما نحن فيه من الحديث ثابتا في الصدر
الاول لوجب عليهم النقل ولو نقلوه لاشتهر وحيث لم يشتهر لم يشتهر دل ذلك
على زيادة الحديث وانقطاعه او على انه مأول او منسوخ ولهذا لم يعمل علماؤنا رحمهم
الله بحديث الجهر بالتسمية وحديث رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس منه لانه لم يشتهر
النقل في جميع ذلك مع احتياج الخاص والعام الى معرفته وكذا لم يعملوا بحديث مس الذكر لان

بسره تفردت بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فالقول بانه صلى الله عليه وسلم خص بسرة بتعليم
هذا الحكم مع عدم احتياجها اليه ولم يعلم سائر الصحابة رضي الله عنهم مع شدة حاجتهم اليه بمنزلة المحال
وكذا خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة ولا يقال ان حديث الجهر بالتسمية وحديث
مس الذكر مشهوران بين نقلة الحديث لانا نقول المعتبر هو الشهرة في زمان الصحابة رضي الله عنهم لا في زماننا
لانقل عن الثقات فان قيل قد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر ووجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة
وهو خبر الواحد فيما تعم به البلوى لانه يستوي فيه الخاص والعام فقد وقعتم فيما ابيتم قلنا قد اشتهر خبر
المضمضة والاستنشاق فقبلناه لانه اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك الفعل وامر بفعله والوجوب
شيء اخر سوى الفعل وانه قد يخفى على البعض دون البعض وهذا لان خبر المضمضة والاستنشاق فقبلناه
لانه اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك الفعل وامر بفعله والوجوب شيء اخر بيان لقوله تعالى ان
كنتم جنبا فاطهروا وهو امر بغسل جميع البدن الا ما تعذر على المكلف غسله وقد اشكل ان داخل الفم والانف
من ظاهر البدن او من باطنه فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله انهما فرضان في الجنابة انهما من ظاهر البدن
وكذا الخبر الوتر مشهور ووجوبه بدليل اخر عرف في موضعه واما الوجه الرابع من الوجوه الاربعة وهو
ان الائمة من الصحابة رضي الله عنهم اعرضوا عنه ولم يجر المحاجة به عند الاختلاف فلان الصحابة رضي الله عنهم هم
الاصول في نقل الدين والشريعة لا يتهمون بالكتمان ولا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس
بحجة فاعراضهم عن ذلك الخبر يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك لانه اذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم وجرت
المحاجة بينهم بارائهم والراي ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به بعضهم على بعض ليرتفع به الخلاف
الثابت بينهم فاذا اعرضوا عن الاحتجاج به كان اعراضهم دليلا ظاهرا وشاهدا صادقا على انه منقطع او سهو
ممن رواه بعدهم او منسوخ وذلك مثل ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنسا فان الكبار من الصحابة رضي الله عنهم
اختلفوا في ذلك فذهب علي وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنه ان اعتبار عدد الطلاق بحال النسا واليه
ذهب علماؤنا رحمهم الله ومذهب الشافعي عثمان وزيد ابن ثابت وعائشة رضي الله عنهم ان عدد الطلاق معتبر
بحال الرجال واليه ذهب الشافعي رحمه الله ولما اختلفوا في ذلك الخبر واعرضوا عن الاحتجاج به اصلا ولم
يرجعوا اليه عرفنا انه غير ثابت او مأول وتأويله ايقاع الطلاق مخصوص بالرجال بحذف المضاف وكذا اختلفت
الصحابة رضي الله عنهم في وجوب الزكوة في مال الصبي فقال عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي
وقال ابن مسعود رضي الله عنه يعد الوصي السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد
وعن عمر وعبد الله ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم انهم اوجبوا الزكوة في ماله ثم اعرضوا عن الاحتجاج بقوله ابتغوا
في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الزكوة ولم يرجعوا اليه وذلك امارة ظاهرة على انقطاعه اذ لو كان ثابتا
لاشتهر بقوله عليه السلام بينهم وجرت المحاجة به لمس الحاجة اليه بظهور الاختلاف فهذا من قسم الانقطاع
الباطن المعنوي لانه لم يثبت الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى كما قررنا من كون الحديث

خالفنا

خالفا للكتاب او السنة المشهورة الى اخره وان كان متصلا من حيث الصورة وبه اعرض خصمنا اي
الشافعي رحمه الله عن هذا القسم من الانقطاع وتمسك بظاهر الانقطاع في المرسل برد قبول الناس لا لانه غير
متصل صورة وان كان متصلا معنا كما هو دابه فانه يبني اكثر الاحكام على الظاهر وعلماؤنا رحمهم الله يبنون
الاحكام على المعاني الموثوقة التي تتضح عند التامل فيها اما الخبايا فانها كشابهم واوي نسالهم غير نسا بها
قال رحمه الله واما القسم الاخر فانواع اربعة الى قوله في محل الخبر اقول قد تقدم ان
الثاني من الانقطاع وهو الانقطاع الباطن قسمان انقطاع بمعارض وقد مر تقريره وانقطاع لنقصان
الراوي وهو الذي نحن بصدد بيانه وانه انواع اربعة الاول خبر المستور والفاسق الثاني خبر المعتوه
والصبي العاقل الثالث خبر المغفل والساهل الرابع خبر صاحب الهوى اما خبر المستور وهو الذي لم يظهر
عدالته ولا فسقه فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على ان خبره مثل خبر الفاسق فيما يخبر من طهارة الما
ونجاسته وهو الذي حل الطعام وحرمته فقد اعتبر خبره في ذلك اذا تايد باكبر الراي وروى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله ان المستور مثل العدل في رواية الاخبار وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة
فان العدالة ثابتة ظاهرا لما روي عن عمر رضي الله عنه المسلمون عدول بعضهم على بعض ولهذا جوز ابو حنيفة
٣١٢ رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما ثبت مع الشبهات اذا لم يطعن الخصم والصحيح ما حكاه محمد رحمه الله
ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة ما لم يتبين عدالته لغلبة الفسق في هذا الزمان فلا يعتمد على رواية
المستور ما لم يظهر عدالته كما لا يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة وذلك لانه لا بد من اعتبار احد شرطي
الشهادة ليكون الخبر ملزما وقد اعتبار العدد فلم يبق الا اعتبار العدالة فانما تظهر بالفحص عن احوال الراوي
وهذا الذي مر ذكره ان خبر المستور لا يكون حجة ما لم يظهر عدالته هو بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لان الخبر
يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح صدقه وبالفسق يترجح كذبه فلا يقبل روايته احتياطا الا في الصدر
الاول فان خبر المستور فيه حجة وكذا روايته لكون العدالة غالبة هناك على ما قلنا في الراوي المجهول في رواية
الحديث انه اذا روى عنه السلف وشهدوا بصحة حديثه صار حديثه حجة بخلاف رواية المجهول في زماننا
فانه لا يحل العمل بها لظهور الفسق فيه وقوله في باب الحديث احترازا عن القضا بظاهر العدالة واما خبر الفاسق
فليس بحجة في الدين اصلا لرجحان كذبه على صدقه بفسقه الا اذا وقع صدقه في قلب السامع فيقبل خبره حينئذ عند بعض مشايخنا
رحمهم الله لان الفاسق عند اهل الاداء الشهادة مع التصور والاصح ان لا يكون خبره حجة مطلقا لانه مقبول الشهادة
كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في الفاسق اذا اخبر بطهارة الما
او نجاسته او بحل الطعام او حرمته ان السامع يحكم رايه فيه فان وقع في قلبه انه صادق فعليه ان يعمل بخبره اذا
تايد ذلك باكبر الراي والا فلا لان ذلك امر خاص اي الاخبار عن الطهارة والنجاسة والحل والحرمة امر
خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول لانه انما يقف عليه من اطلع عليه وذلك لا يختص بالعدول
بل من وقف عليه عدلا كان او فاسقا بل الفاسق هو الغالب لان ذلك يكون في الفيافي والاسواق والغالب

وكان مع ذلك يوجب التحري في خبره بهذه الضرورة فاما ههنا اي في رواية الاخبار
ففي العدول من الرواة كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم وبهم غنية عن غيرهم
اي استغنا يقال غني به عنه غنية فلا حاجة الى الاعتماد على رواية الفاسق لكن الضرورة في حل الطعام
والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو طهارة الما في الاصل فلم تمس الضرورة بقبول قول الفاسق
به مطلقا بل اعتبر فسقه حتى لم يقبل قوله الا اذا انضم اليه اكبر الراي وهذا في الحقيقة عمل بالبينة بدليل لا بقول
خبره ونحو ما مر وبدليل رده وهو فسقه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات
التي تنفك عن الالزام كالمضاربات والاذن في التجارات لكون الضرورة فيها لازمة اذ المعاملات تكثر بين
الناس لاقامة مصالحهم والعدل لا يوجد في كل موضع يرجع اليه في خبر من ذلك النوع ولا دليل هناك يعمل به
سوى الخبر فلو لم يقبل فيها خبر الفاسق لضاق الامر على الناس فجعل الفسق هدرا واعتبر قوله بدون التحري
وتحكيم الراي ولهذه الضرورة يقبل فيها خبر الصبي والكافر اذ الانسان قل ما يجد المستجمع للشرايط المذكورة
يبعثه الى غلامه او وكيله ولا يجد السامع بدا من سوى الخبر فقبل ذلك دفعا للحرج بخلاف الحل والحرمة لا زمة
فيها معنى الالزام فلم يقبل في ذلك خبر الفاسق مطلقا بل بشرط انضمام اكبر الراي وقولنا من المعاملات التي ينفك
عن معنى الالزام احتراز عما فيه الزام محض كالشهادة وعما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون
والحاصل ان ما اخبره الفاسق لا يخلو عن ثلاثة اوجه اما ان كانت الضرورة فيه لازمة او لا ضرورة فيه او فيه
الضرورة من وجه دون وجه ففي الاول وهو المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام يعتبر خبر الفاسق
فيه من غير تحكيم الراي وفي الثاني وهو رواية الاخبار لا يعتبر اصلا وفي الثالث وهو الخبر بنجاسة الما يعتبر
خبره بشرط انضمام تحكيم الراي ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق حجة في المعاملات ايضا لظاهر قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا روي ان الاية نزلت في حق الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لاخذ الصدقات
الى قوم فرجع اليه وقال انهم هموا بقتلي فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبعث جيشا ويبعث اليهم خيلا لكونه ما
كان ظاهر الفسق عنده فانزل الله تعالى هذه الاية وما اخبر به الوليد وهو انهم هموا بقتلي من المعاملات خال عن
الالزام ومع ذلك امر الله تعالى بالتوقف في امر هذا الفاسق لكنا نقول ان ذلك المخبر منه كان يستنكر انه اخبر انهم
ارتدوا ومنعوا الزكوة وجحدوا وما هموا بقتله وفيه الزام للجهاد معهم ونحن نقول ان من ثبت فسقه لا يعتبر خبره في مثل
هذا اذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال رحمه الله واما الصبي والمعتوه الى قوله وتقلوا في كبرهم
اقول قد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدول والفاسق والكافر وكذا الصبي والمعتوه
اذا عقلا ما يقولان فزعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان خبرهما مثل خبر العدل المسلم البالغ فجعلوهما معطوفين على العدل
لانه سقط في ذلك الخبر اعتبار الذكورة والحرية فيسقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات وقال بعضهم ان ذلك عطف
على الفاسق فجعلوا خبر الصبي والمعتوه بمنزلة خبر الفاسق في طهارة الما ونجاسته والاصح ان المراد
هو العطف على الكافر للقرب والجوار والمعطوف في حكم المعطوف عليه فيكون حكم خبر الصبي

والمعتوه مثل حكم الكافر لانهما لا يلتزمان شيا ولا يلزمان الغير ابدا لانهما غير مخاطبين فلا يكون
لهما ولاية الالزام فكان خبرهما في معنى خبر الكافر لذلك ولان الصبي ليس من اهل الشهادة اصلا
كما ان الكافر ليس من اهل الشهادة على المسلمين فلا يكون خبرهما حجة ولا ملزما بحال لان الولاية المتعدية
فرع الولاية القاصرة الا ترى ان من ليس له ولاية على نفسه ليس له ولاية على غيره وليس لهما ولاية ملزمة في
حق انفسهما وانما لهما ولاية مجوزة لتصرفهما فان تصرفهما جايز الثبوت اذا انضم اليه راي الولي وجب
بيان ... اذا كان كذلك فكيف يثبت ولايتهما متعدية ملزمة وانما قلنا ان ولايتهما متعدية ملزمة لان الذي
يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لكونه غير مخاطب فيصير ملزما غيره بخبره مقصودا وهذا ...
الالزام بمنزلة خبر الكافر فانه يلزم غيره من غير ان يلتزم لكونه غير معتقد الحكم الذي يخبر به بخلاف العبد
فانه يقبل خبره لما قلنا في اخر تفسير الشروط ان الرق لا يوثر في الخبر والرواية لان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له فان قيل ليس للعبد ولاية
الالزام فكيف يلزم حكما على غيره بخبره قلنا هو ملحق بالاحرار في باب الدين بخلاف الفاسق لانه يلتزم
اولا ثم يلزم غيره ولانه من اهل الولاية على نفسه فيكون اهلا للولاية المتعدية ايضا بخلاف الصبي والمعتوه
بمنزلة الصبي نص على ذلك محمد رحمه الله في مواضع كثيرة من المبسوط الا ترى ان الصحابة رضي الله عنهم تحملوا الاحاديث ٣١٣
في صغرهم ونقلوها في كبرهم ولم ينقلوها في صغرهم ولو كان الصبي مثل البالغ لنقلوها في صغرهم ايضا
كما نقلوها في كبرهم وهذا دليل على ان الصبي ليس مثل البالغ بل مثل المعتوه لاشتراكهما في نقصان عقلهما اعلم ان ذلك
سوى علماونا رحمهم الله بين الصبي والمعتوه وانما تحملت الصحابة رضي الله عنهم في صغرهم لكون التحمل ليس برواية فلا يعتبر
فيه البلوغ وانما يعتبر البلوغ عند الادا لان ذلك من شرايط الادا ومن الناس من قال رواية الصبي في باب
الدين مقبولة وان لم يكن هو مقبول الشهادة بمنزلة رواية العبد واستدل بحديث اهل قبا فان عبد الله بن عمر
رضي الله عنه اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيئتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا
على حسب ما اختلف فيه الرواية وهو بما روي انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد فلم يجزه
ابن اربع عشرة سنة فرده وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين ذا علمه واعلى خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو
الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنا نقول قد روي ان الذي اتاهم واخبرهم
انس بن مالك رضي الله عنه وقد روي انه كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه فيحمل على انهما جاءا او جاء احدهما بعد الاخر
واخبر بذلك وانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك رضي الله عنه او كان عبد الله بن عمر بالغا
يومئذ وانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لانه كان صغيرا فان ابن اربع
عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال محمد رحمه الله في الكافر يخبر
بنجاسة الما الى قوله فقد تكون العادة الزم من الخلقة اقول ان الكافر اذا اخبر بنجاسة الما ان السامع لا

يعمل بخبره ويتوضا الا اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر به فالا وصل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا
يجوز صلاته بالتيمم قبل اراقة الماء لانه لا يعتمد على خبره في باب الدين اصلا فبقي محرد غلبة الظن وانها لا يجوز له
الصلاه بالتيمم مع وجود الماء وفي الفاسق اذا اخبر بنجاسه الماء جعل محمد رحمه الله الاحتياط اصلا حيث قال يريق الماء
احتياطا احترازا عن النجاسه فلا يجوز له التوضي بذلك الماء كما لا يجوز بالماء النجس وجب ان يكون كذلك في روايه
الحديث اي يجب ان يكون الاحتياط اصلا فيما اذا روى الكافر الحديث كما في اخبار الفاسق بنجاسه الماء فلا
يقبل روايه الكافر لانه لا يعتمد عليه في باب الدين اصلا وكذلك روايه الصبي فيه اي في جعل الاحتياط اصلا
فيجب ان يكون روايته كروايه الكافر دون روايه الفاسق المسلم فلا يقبل روايه الصبي اصلا في باب
الدين كما لا يقبل روايه الكافر فيه وتقبل روايه الفاسق المسلم فيه لان الفاسق المسلم اهل للشهاده عندنا
حتى ينعقد النكاح بحضره الفاسقين المسلمين وينفذ قضي القاضي بشهادتهما بخلاف الصبي فانه ليس باهل للشهاده
مطلقا وبخلاف الكافر فانه ليس باهل للشهاده على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين
على السواء حيث لا يقبل خبرهما فيه والمسلم الفاسق فوقهما حتى اذا اخبر هو بنجاسة الماء ووقع في قلب السامع
صدقه تيمم السامع من غير اراقه الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم فاما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع
صدق الكافر في اخباره بنجاسه الماء توضا ولم يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل وفي ذكر المصنف رحمه
الله لفظ الاحوط في اراقه الماء في خبر الكافر تنبيه على ان الحكم بالاراقه في خبر الفاسق اوجب من الحكم
بالاراقه في خبر الكافر لجواز الوضوء بذلك الماء الذي اخبر الكافر بنجاسته فلم يكن الاراقه فيه الا افضل
الامرين وفي خبر الفاسق لم يجز الوضو بذلك الماء الذي اخبر هو بنجاسته عملا باصل امانته ولكن مع
ذلك كانت الاراقه فيه اوجب لئلا يعد رفسقه بل يريق الماء ثم يتيمم ويصلي ليجوز صلاته على وجه التيقن
من غير ريبه تدخل في قلبه في حق عدم الجواز وفي لفظ الكتاب نوع اشتباه حيث قيل واما في خبر الكافر
اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسه الماء توضا به ولم يتيمم لان وجوب التوضي بذلك الماء الذي اخبر
الكافر بنجاسته غير موقوف على وقت وقوع الصدق في قلب السامع بنجاسه الماء بل لما كان التوضي واجبا
عند وقوع الصدق في قلبه بانه نجس بخبره كان التوضي به واجب على السامع عند عدم وقوع الصدق
في قلبه بانه نجس بخبره فكان من حقه ان يقال وان وقع في قلب السامع صدقه لكن قام اذا التي فيها
معنى الشرط مقام ان الشرطيه ويكون معناها الغرض والتقدير لا التعليق وحكم الصبي والمعتوه
في الاخبار بنجاسه الماء كحكم الكافر لما ان محمد رحمه الله قال في كتاب الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر
وكذلك الصبي والمعتوه والعطف على الكافر اولى لانه هو الذي يلي هذا العطف ويقرب منه وفي روايه
الحديث يجب ان يكون روايه الصبي والمعتوه كروايه الكافر في حكم الاحتياط خاصه وانما ذكر
هذا الدفع شناعه صوره التسويه بين المسلم والكافر في حق عدم قبول قولهما فصار كانه قال هذه

التسوية بينهما ليست الا في حق العمل بالاحتياط خاصة الا ان تكون المماثلة بينهما ثابتة حتى ان بعض
العلما رحمهم الله قبلوا روايه الصبيان الحديث في حال صباهم ولم يقبل احد روايه الفاسق الحديث
فكيف في حق الكافر حيث لا يقبل خبره اصلا فيما يرجع الى الديانات من نجاسة الماء وطهارته فاولى ان لا
يقبل خبره في روايه الحديث واما الصبي والمعتوه فالاحتياط ان لا يقبل روايتهما الحديث وانما قال
رحمه الله بلفظ يجب اشاره الى بعض العلما قبلوا روايه الصبيان الحديث كما مر قال رحمه الله
واما المغفل الى قوله في باب السنن والاحاديث اقول المغفل الذي اشتدت غفلته وهو
ان يتفاحش بابه من الغفلة حتى ظهر ذلك في اغلب اموره بمنزلة الصبي والمعتوه لان ما فيه من
النقصان في امر بطريق العادة يجعل كالثابت باصل الخلقة وان كان اغلب احواله التيقظ فهو بمنزلة من
لا غفلة له في الروايه والشهاده لان عامه البشر لا يخلو عن نوع غفلة الا من عصمه الله تعالى وتهمة
الغفلة ليست بشي اذا كانت عامه احواله التيقظ فلا ترد الروايه بعده التهمه وانما ترد اذا كانت
عامه احواله الغفلة واما المساهل وهو الذي يجازف في الامور ولا يبالي بما وقع له من السهو والخطا والتزوير
وهو تزيين الكذب من زورت الشي اذا احسنته فهو بمنزلة المغفل اذا اعتاد ذلك اذ العادة قد تكون
٣١٤ الزم من الخلقة وقيل المساهل هو الذي يساهل امر الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط واما صاحب
الهوى اي صاحب ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات كالمعتزلة والمشبهة والخوارج ونحوهم
فان شهاداتهم مقبولة عند اصحابنا رحمهم الله الا شهادة الخطابية فانها غير مقبولة عندهم لان صاحب
الهوى وقع في هواه لتعمقه في الدين وذلك يمنعه عن الاقدام عن الكذب فلم يصلح ذلك شبهة وتهمة
في شهادته الا من تدين من اصحاب الهوى بتصديق المدعي اذا ينتحل نحلة المدعي اي يعتقد ملته
وينتسب اليها يقال فلان ينتحل مذهب كذا اذا انتسب اليه واذا كان كذلك فيتهم بالباطل والزور
فلا تقبل شهادته مثل الخطابية وقال شمس الائمه السرخسي رحمه الله الخطابيه ضرب من الروافض
يجوزون اداء الشهادة اذا حلف المدعي بين ايديهم انه محق في دعواه ويقولون المسلم لا يحلف
كاذبا ففي هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب في شهادتهم فيوهم انهم اعتمدوا ذلك وقيل الخطابية
طايفة من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد ابن ابي ذهب الاجدع قال صاحب المقالات
هم كانوا يتدينون بشهاده الزور لموافقيهم وكذلك من قال ان الالهام حجه موجبه للعلم يجب ان
لا يجوز شهادته ايضا لتوهم ان يكون اعتمد ذلك في اداء الشهادة بناء على اعتقاده والالهام ما حرك
القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة وقيل الالهام علم ضروري
يحصل في العاقل ابتداء زايدا على علوم العقل واما في باب السنن فالمذهب المختار عند اصحابنا
رحمهم الله ان لا يقبل روايه من انتحل الهوى والبدعة لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع

الى التقول اي الى اظهار القول من نفسه ليتبعه الناس فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانما سميا هذه الطوايف اصحاب الهوى والهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات كأمر لنا بعثهم
انفسهم ومخالفتهم السنن وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس فان شهادة اهل الاهوا غير الخطابيه مقبوله
فيها لان ما سبق من الدعوة الى الهوى ليس بسبب داع الى التزوير في باب الشهادة لان الشهادة من باب
المظالم والخصومات ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذبا
فلم ترد شهادته لذلك بخلاف اخبار الدين لانه يتوهم منه هذا التعصب لافساد طريق الحق على محق حتى يجيبه الى
ما يدعو اليه من الباطل فلهذا لا يعتمد على روايته ولا يجعل حجة في باب الدين واذا صح هذا كان صاحب الهوى
بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث حيث لا يقبل قول صاحب الهوى فيه كما لا يقبل في ذلك قول
الفاسق قال رحمه الله باب محل الخبر الى قوله من هذا القسم اقول
محل الخبر هو الذي جعل فيه خبر الواحد حجه وذلك خمسة انواع الاول ما يخلص حقا لله تعالى من شرايع
وليس ذلك الحق من قبيل العقوبات الثاني الذي هو عقوبه من حقوق الله تعالى الثالث ما هو من حقوق
العباد وفيه الزام محض الرابع ما هو من حقوق العباد وليس فيه الزام محض الخامس من حقوق العباد
وفيه الزام من وجه دون وجه اما النوع الاول فمثاله شرايع العبادات وما شابهها من القرب
التي ليست بعبادة مقصودة كالوضوء والاضحية والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقوله شرايع
العبادات من اضافة العام الى الخاص نحو كل الدراهم وعلم الطب فان الشرايع اعم من العبادات وخبر
الواحد فيما سوى الصوره حجه لايجاب العمل اذا وجدت شرايطه المذكوره من العقل والضبط والعدالة
والاسلام في روايه وليس العدد في ذلك بشرط ولا لفظة الشهادة لان المعتبر في الخبر جانب الصدق
لا انتفاء احتمال الكذب وذلك حاصل فيه من غير اشتراط العدد ولا اللفظ واما في النوع الثاني وهو ما
يندرئ بالشبهات فقد روي عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي انه قال يجوز اثبات العقوبات بالاحاد
ولذلك قيل في حد اللواطه خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول وهو اختيار
الجصاص رحمه الله واختار الكرخي رحمه الله انه لا يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار فلا يكون خبر الواحد
فيه حجه على اختياره ووجه ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان خبر الواحد يفيد العلم ما يصلح العمل به وهو علم غالب
الظن في اقامة الحدود كما في البينات في مجالس الحكم فان الزنى يثبت باربعة شهدا ومع انها لا توجب علم اليقين
لاحتمال الكذب فيها بل توجب علم غالب الظن وكذا السرقة تثبت بشهادة رجلين ولو كان مجرد الاحتمال
مانعا من العمل فيما يندرئ بالشبهات لما جاز العمل فيه بالبينات وكما يجوز اثبات الحدود بدلالات النصوص
مع بقا الاحتمال فيها لان دلالة النص ما ادى اليه معنى اللغة واستخرج ذلك باجتهاد فكان فيها نوع شبهة
وكذا فيها نوع قصور لانها لا تثبت بالنظم واذا جاز اثبات الحدود والعقوبات بدلالة النص مع ضرب

احتمال

احتمال فيها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب استدلالا لا بالاجماع ووجوب حد الزنى باللواطة
عندهما فكذلك يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار ووجه اختيار الكرخي رحمه الله ان اثبات الحدود
بالشبهات لا يجوز لان الحدود لا تندرئ بها فاذا تمكن في الدليل وهو خبر الواحد ههنا شبهة لم يجز اثبات
الحدود به كما لا يجوز اثباتها بالقياس لما فيه من شبهة الخطا واثبات الحدود بالبينات مع احتمال الكذب
فيها انما ثبت بالنص الذي لا شبهة فيه بخلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وما كان
ثابتا بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل
وجه لكون الشهادة تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والحرية والبصر وكونه غير محدود
في القذف فلا يلحق هو بالشهادة بدلالة النص او نقول الثابت بالشهادة ليس الحد بل علته وهي الفعل
الذي يتعلق به الحد ثم الحد يجب بالنص القطعي وهو قوله تعالى الزانية والزاني الاية واما دلالة النص
فلا شبهة فيها لكون الثابت بها ثابتا بالنص نحو الضرب فانه يدل على الايلام ولا شبهة في ذلك وقوله
الا ترى توضيح لقوله فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز اثباتها والشبهة متمكنة في القياس وفي الخبر الغريب
٣١٥ فلم يوجب ابو حنيفة رحمه الله عليه الحد في اللواطة قياسا بالقياس على الزنى بجامع ان كل واحد منهما قضاء الشهوة في
محل مشتهى محرم من كل وجه ولا بالخبر الغريب من الاحاد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول وفي
رواية ارجموا الاعلى والاسفل واما النوع الثالث وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض فلا يثبت بخبر
الواحد الا بلفظ الشهادة وشرط العدد عند الامكان وقيام الاهلية بواسطة الولاية الثابتة بالعقل والبلوغ
والحرية مع ساير شرايط الاخبار كالضبط والعدالة والاسلام لما في الحقوق المذكوره التي هي النوع الثالث
محض الالزام فشرط ما سبق ذكره للعمل بخبر الواحد لذلك وتوكيدا لتلك الحقوق من التزوير والتلبيس صيانة
للحقوق المعصومه وذلك لان الخصومات انما تقع بين الناس باعتبار الاغراض المختلفة والمصير الى التزوير
والاشتغال بالحيل والاباطيل فيها ظاهر فجعل الشارع خبر الواحد حجه بالشرايط المذكوره صيانة للحقوق
وتقليلا لمعنى الحيل والتزوير بحسب الوسع وقوله عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال كالولادة
والبكارة والعيوب بالنسا فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه بل تقبل فيه شهادة امراة واحدة وقوله
لما فيها من محض الالزام احترازا عن النوع الاول وهو حقوق الله تعالى من الشرايع فان في الاخبار بها الزاما
ايضا ولكن ليس هو بالزام خالص وهو ان يلزم غيره من غير لزوم عليه وليس الاخبار في الشرايع كذلك
لان المخبر باخباره في الواجبات من العبادات كما يلزم غيره بموجب الخبر يلزم نفسه ايضا وانما الالزام
الخالص في الشهادات حيث يوجب الشاهد على المدعى عليه موجب شهادته من غير ان يوجب على نفسه
والحاصل ان في الاخبار بحقوق الله تعالى من العبادات الزاما والتزاما وفي الشهادات الزاما خاليا عن
الالتزام فكان الزاما خالصا وقوله وتوكيدا عطف على محل قوله لما فيها من محض الالزام اي الزاما وتوكيدا وذلك
اي وذلك القسم وهو القسم الثالث مما يطول ذكره من ذلك الشهادة بهلال الفطر لانه مما يتعلق بحقوق العباد

وهي الفطر لانه منفعته وخبر الشاهد يلزمهم ذلك فصار كسائر حقوق الناس ما فيه الزام
بخلاف الشهادة على رؤية هلال رمضان اذا كان بالسماء علة فانها من القسم الاول لان الثابت
بها حق الله تعالى على عباده وهو اداء الصوم قال رحمه الله واما القسم الرابع فيثبت باخبار
الاحاد الى قوله من القسم الرابع اقول اما النوع الرابع من الانواع المذكورة وهو ما ليس فيه
الزام محض من حقوق العباد فخبر الواحد فيه حجة اذا كان المخبر من اهل التمييز عدلا كان او غير عدل
صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن
للعبد في التجارة وما اشبه ذلك كالرسالة في الودايع والعواري وكالشري من الوكلاء والملاك
حتى اذا اخبر صبيا مميزا او فاسق او كافر شخصا ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه حل له
العمل والتصرف بخبره وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة تعم الخاص والعام والمسلم والكافر
والحر والعبد فكانت داعية الى سقوط اشتراط العدالة وسقوط اتفاق الملة لان كل الناس
محتاجون الى الساعات والاسرة والتوكيل والانسان قلما يجد العدل يبعثه الى علاء او وكيله
ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر وربما لا يتمكن الوكيل من الرجوع الى قول موكله للعمل لبعد
المسافة وكذا المشتري فلما يجد بايعا عدلا وكذا الحكم في بعث الهدايا وغير ذلك وللضرورة تاثير
في التخفيف فلو توقف هذا النوع على العدالة لوقع الناس في حرج عظيم فيتعطل المصالح المتعلقة
بالمعاملات الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر والفاجر وكان
يشتري من الكافر ايضا وان المعاملات بين الناس في الاسواق وغيرها من لدن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى يومنا هذا جارية بمثل هذه الاخبار من غير نكير من احد ومن غير اشتراط العدالة
فكان ذلك منهم اجماعا على سقوط شرط العدالة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في اخبار ترجع الى
احكام الشرع كطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته لان في العدول من الرواة كثرة ويتمكن
السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح فتشترط العدالة فيها
والوجه الثاني ان الاخبار بما ذكرناه من التصرفات غير ملزم لان الوكيل والعبد يباح لهما الاقدام على
التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق من الخبر فيكون له صلاحية الالزام
وذلك فيما يتعلق به اللزوم من احكام الشرع لا فيما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات فلم يشترط فيها شرط
الالزام وهو العدالة بخلاف امور الدين نحو طهارة الماء وغيرها فانها من النوع الاول لانها من حقوق
الله تعالى وفيها نوع الزام فيشترط فيها العدالة ولما سبق من الاصل في النوع الثالث وهو ان ما فيه
الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه العدد والعدالة وما لا الزام فيه لا يشترط قلنا لم تقبل شهادة
الواحد بالرضاع في النكاح وان كان عدلا كما اذا تزوج رجل امراة فشهد واحد انهما ارتضعا من امراة
واحدة وكذا لم تقبل في ملك اليمين كما اذا اشترى رجل امة فشهد عدل انهما ارتضعا من امراة واحدة

وهي اخته

وهي اخته من الرضاع وكذا لم يقبل بالحرمة كما اذا شهد واحد ان هذا الامة حرة الاصل وانما
لم يقبل في هذه الصور الثلث لما فيها من معنى الزام حق العباد فكانت الشهادة المذكورة في موضع المنازعة
لان الاقدام على النكاح والشرى تصريح بصحتها والشاهد ينازعه فيها ويقول انها باطلان وفي موضع
المنازعة لا يقبل خبر الواحد لانه من جملة النوع الذي هو الزام محض في حقوق العباد وقبلنا خبر الواحد
في موضع المساهلة لعدم الالزام فان قيل فيما سبق من الصور الثلاث حرمة ايضا وهي حرمة الفرج
فينبغي ان يكون مثل حكم حرمة الطعام ونجاسة الماء قلنا ان حرمة الفرج هاهنا تبتني
على زوال الملك فكان زوال الملك اصلا وانه لا يثبت بشهادة الواحد وخبره اولو نقول فكان
زوال الملك اصلا ومتضمنا لحرمة الفرج فكانت الحرمة بناء عليه والاعتبار للتضمن لا للتضمين
بخلاف حرمة الطعام وحله فان الحرمة لا تبتني على زوال الملك فكان زوال ~~الملك اصلا~~ الجواز
ثبوت الحرمة مع الملك كما في الامة المجوسية وثبوت الحل لا يبتني على ثبوت الملك لما ياتي بيانه ولا
كذلك حل المراة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها فان قيل ما ذكرتم من الجواب في الرضاع في النكاح
وفي الحرمة في الجارية مسلم واما في الرضاع في الجارية التي اشتراها فغير مسلم لان ثبوت الرضاع هناك
لا يقتضي زوال الملك اليمين فيجب ان يكون هو من قبيل حل الطعام وحرمته قلنا انه لم يقتضي زوال ٣١٦
اليمين اقتضى زوال ملك المتعة الذي ثبت مقصودا وهو النكاح فلا يثبت بشهادة الواحد بخلاف
حرمة الطعام فانها لم تبن لا على زوال ملك اليمين وعلى زوال ملك المتعة فان حرمة الطعام يثبت مع
بقاء ملك اليمين كما في العصير المملوك اذا تخمر يبقى مملوكا للمالك ويحرم على المالك شربه كما يحرم على غيره وكذلك حل
الطعام لا يبتني على ثبوت الملك لانه يجوز ان يثبت الحل ولا يثبت الملك كما اذا ابيح له الطعام من غير تمليك
ولا كذلك حل المراة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها وذكر في استحسان المبسوط الفرق بين هذا الحل وبين
حل الطعام والشراب فقال اذا كان الرجل يشتري الجارية فيخبره عدل انها حرة الابوين او انها اخته
من الرضاعة فان تنزه عن وطيها فهو افضل وان لم يفعل وسعه ذلك وفرق بين هذا وبين ما تقدم
من الطعام والشراب فاثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم يثبت هاهنا لان حل الطعام
والشراب يثبت بالاذن بدون الملك حتى لو قال اخيه كل طعامي هذا او توضا بمائي هذا او اشربه وسعه
ان يفعل ذلك فكذلك الحرمة تثبت بما لا يبطل به الملك وحل الوطي لا يثبت بدون الملك حتى لو قال هذا
جاريتي هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لا يحل له الوطي فكذلك الحرمة لا تثبت
بما لا يبطل به الملك وهو خبر الواحد وتقرير هذا الفرق على وجهين الاول ان الحل والحرمة فيما سوى
البضع مقصود بنفسه لانه لا يثبت بدون الملك الحل ويثبت الحرمة مع قيام الملك فكان هذا خبرا
بامر ديني وقول الواحد في ابطال ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يبتني عليه والثاني ان في الوطي معنى
الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج في استفراش والمملوكة يلزمها الانقياد لمولاها

وخبر الواحد لا يجوز بحجه في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب
فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة وانما ذلك امر ديني وخبر الواحد في مثله حجة قوله
وعلى ذلك اي على ما سبق من الاصل وهو ان خبر الواحد لا يقبل في موضع المنازعة ويقبل في موضع المسالمة
بني محمد رحمه الله مسايل في اخر كتاب الاستحسان مثل ان يخبر الرجل ان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخرته
منه لم يقبل خبره لانه بخبره يشير الى المنازعة فان الاخذ سبب للضمان كما ان صريح لفظ مثبت للضمان
ثم هو يريد ان يبري نفسه بقوله غصب مني ولو قال تاب الغاصب فرد المغصوب علي جاز للسامع
ان يقبل خبره اذا وقع في قلبه صدقه لانه يشير الى المسالمة اذ ليس في ذلك ما يوجب شيا الا ترى ان
التوبة والرد ليس من اسباب الضمان ولهذا الاصل قلنا خبر المخبر في الرضاع الطاري على النكاح كما اذا
تزوج رجل امراه فاخبره مخبر بانها حرمت عليه بسبب رضاع وهو ان امه ارضعتها بعد التزوج فانه
يجوز له ان يعتمد خبره ويتزوج اختها وكذا يجوز لها ان تتزوج بزوج اخر لان هذا موضع المسالمة اذا
الزوجان اتفقا على صحة النكاح والمخبر لا ينازعهما فيها بل يخبر بفساد بعد عروض النكاح والزوج بطلب بعد
دليلا يعمل به في فساد النكاح لكونه مريدا نكاح اختها والزوجه ايضا تريد نكاح زوج اخر فاذا المسالمة
مفروضة في ذلك وخبر الواحد يصلح دليلا للعمل فجاز ان يقبله ويتزوج اختها واذا كان كذلك فكان
خبر المخبر مجوزا النكاح اختها لا ملزما نكاحها بخلاف ما اذا اخبر انها كانت محرمه عليه عند العقد
حيث لم يقبل خبره لانه موضع المنازعه فان اقدامه على العقد تصريح منه بانها حلال له وامثله
هذا الاصل كثيره منها ان المراه اذا اخبرت بان زوجها الغايب قد مات او اخبرت بانه طلقها
يجوز لها ان تعتمد خبره وتتزوج بزوج اخر بعد انقضا العده لانه في موضع المسالمه لكون خبره
مجوزا التزوج لا ملزما له والشهاده بهلال رمضان من النوع الرابع حيث تقبل فيه شهادة
الواحد العدل اذا كان بالسما علة ولا تشترط فيه نصاب الشهاده ولا الحريه ولفظ الشهادة
قال رحمه الله واما القسم الخامس الى قوله على ما عرف اقول النوع الخامس وهو ما فيه الزام
من وجه دون وجه هو مثل عزل الوكيل وحجر العبد المادون واخوات ذلك ففي جميع ما ذكر اذا كان
المبلغ وكيلا او رسولا من الذي اليه الابلاغ وهو الموكل والمرسل او نحوهما اذ لسان الرسول لسان
المرسل حكما فان الرسول هو الذي يبلغ بلفظ الرساله والوكيل هو الذي يبلغ بلفظ الوكالة الا ترى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ماموراً بالتبليغ وقد بلغ البعض مشافهة والبعض رسالة
وذلك يدل على ان تبليغ الرسول كتبليغ المرسل والتقييد بالوكيل والرسول للاحتراز عن الفضولي
واذا اخبر الوكيل فضولي بنفسه مبتديا اي منشيا الخبر من عنده من غير ارسال بان الموكل عزله اذا
خبر البكر بان وليها زوجها فسكتت او اخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة
او اخبر المولى بان عبده جنى فاعتقه المولى بان اباحنيفه رضي الله عنه قال لا يقبل فيه الا في ما اخبر

الفضولي

الفضولي وفي اخواته الا خبر الواحد العدل واذا كان المخبر مثنى فكذلك عند بعضهم اي لا يقبل
قولهما الا اذا كانا عدلين لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وقال بعضهم لا
تشترط العدالة في المثنى فيقبل قولهما بوجود احد الشرطين وهما العدالة او العدد ولفظ الكتاب
اي لفظ المبسوط في اشتراط عدالة المثنى محتمل اي للاشتراط وعدمه فانه قال فيه حتى يخبره رجل واحد
عدل او رجلان ولم تشترط العدالة فيهما نصا وصريحا فيحتمل ان يكون معناه ورجلان عدلان لان صيغة
هذا النعت للفرد والحمله على السوا الا ترى انه يقال شاهد عدل وذكر في التقويم فان قيل ما الفايدة
في زياده العدد مع قيام الفسق قلنا كما قلنا في الشهاده مع قيام العدالة في الواحد والاثنين
وقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان فيما اخبره رجل بنجاسته واخر بطهارته واحدهما فاسق
والاخر عدل على ان خبر العدل اولى وان كانا يوقف وان كان احد الفريقين رجلين فخبرهما اولى فعرفنا
ان في زياده العدد معنى التوكيد فيقبل خبر الفاسقين ولا يقبل خبر الفاسق الواحد ويحتمل ان
يشترط فيما سبق ذكره من الاخبار ساير شرايط الشهاده عند ابي حنيفة رحمه الله لا العدد فانه لا
يشترط عنده او يشترط العدد مع ساير الشروط عنده الا العدالة فانها لا تشترط فعلى هذا لا يقبل
٣١٧ خبر العبد وان كان عدلا لفقد الحرية ولا يقبل خبر الصبي والمراة لفقد العقل التام واما عند
ابي يوسف ومحمد رحمه الله فان العدل وغيره سوا لان هذا الخبر من باب المعاملات فيكون نظير ما سبق
والشرط فيه ان يكون المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل حتى اذا اخبر العبد عدل او فاسق بان مولاه
قد حجر عليه يصير محجورا عندهما اعتبارا للحجر بالاطلاق ولكن اباحنيفه رحمه الله قال ان هذا الخبر
من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه يلزم كل واحد من الوكيل والعبد حكما بالعزل والحجر يلزمه فيه العهدة
من لزوم عقد فانه يلزم على الوكيل ما عقده بعد العزل ويلزم عليه الكف عن التصرف او فساد
عمل قبله بفسد ما عقد العبد بعد الحجر ويلزم عليه الكف عن التصرف ايضا فكان في هذا الخبر معنى الالزام
من وجه ويشبه هذا الخبر ساير المعاملات من وجه لان الذي يفسخه الموكل يتصرف في حقه بالاطلاق
يعني ان ولاية الفسخ الثابتة للموكل لعقد عقده الوكيل بعد العزل غير مضافة الى الاخبار بالعزل
بل الى انه يتصرف في حق نفسه كولاية الاطلاق والاجاره في ابتدا الوكالة فانه لا يكون
التوكيل ملزما فكذا العزل فشرطنا في هذا الخبر العدد او العدالة لكون المسايل الذي سبق
ذكرها بين المنزلتين اي بين منزلة الالزام المحض وبين المعاملات التي لا الزام فيها لما فيها من شبه
الالزام وشبه المعاملة المحضة بخلاف المخبر اذا كان رسولا فانه لم تشترط فيه العدالة لما قلنا انه
قايم مقام المرسل وعبارته كعبارته وبالمرسل حاجة الى تبليغه وقلما يجد عدلا يستعد في الارسال
الى وكيله او عبده بخلاف الفضولي فانه متكلف غير محتاج الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه
ايضا لامتحمد لئلا يعتمده للتصرف الى ان يبلغه ما رفعه فلهذا شرطنا العدالة في هذا القسم

في هذا الخبر ولم يشترط العدد لان اشتراط العداله لاجل شايعه متحققه وهي غير موجوده هنا وفي شرط
المتني من غير عدد الا كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله فايده توكيد الحجه والعدد اثر في التوكيد بلا اشكال كما مر
تقريره والذي اسلم في دار الحرب اذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضا فان
اخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا رحمهم الله هو على الخلاف ايضا عند ابي حنيفه رحمه الله لا يعتبر هذا الخبر
في ايجاب القضا عليه وعندهما يعتبر قال الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي انه يعتبر
الخبر هنا في ايجاب القضا عندهم جميعا لان هذا المخبر نايب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مامور من
جهته بان يبلغ كما قال صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ الشاهد الغايب فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ثم هو
غير متحمل في هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره
والتزكية من النوع الرابع وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام حتى لا يحتاج الى العداله ولفظ الشهاده
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله لا التزكيه ليست في معنى الشهاده لانه لا علم للمزكي بالحق
ولا يثبت الحق بكلامه وانما اثنى على الشهود ولم يكن في كلامه ايجاب شي ولهذا لا يشترط فيها مجلس القضا
ولا لفظ الشهادة واذا كان كذلك لا يكون فيها معنى الالزام فلا تشترط العداله فيها وقال محمد رحمه الله
هي من جنس النوع الثالث وهو من حقوق العباد ما فيه الزام محض لانه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق
القضا للمدعي بحقه ولان كلام المزكي حجة من حيث ان القاضي يقضي به على الغير كالشهاده ثم العدد في الشهادة
شرط ليصير كلام الشاهد حجه يقضي بها القاضي كذا هنا ولذا اعتبر الحريه وساير شروطها الا لفظة الشهاده
لان اللفظ انما يراعى لادا الشهاده والمزكي لا يشهدوا بما يخبر غير ان خبره في معنى الشهاده من الوجه الذي سبق
تقريره قال ـــــــ رحمه الله باب ـــــــ بيان القسم الرابع الى قوله كما قلتم اقول ـــــــ
هذا الباب في بيان القسم الرابع من اقسام السنه وانه في بيان الخبر وذلك قسمان قسم يرجع الى
نفس الخبر وقسم يرجع الى معنى الخبر فاما القسم الاول فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وهما
وصفا الراوي وكل واحد من الطرفين ينقسم على قسمين وهما عزيمه ورخصه اما الطرف الذي هو طرف
السامع فان العزيمة فيه ما يكون من جنس الاسماع الخالي عن الشبهه والرخصه ما ليس فيه اسماع
والعزيمة تنقسم الى اربعة اقسام قسمان في نهايه العزيمه واحد القسمين احق من الاخر وقسمان اخران
من الاقسام الاربعة يخلفان القسمين الاولين اي يقومان مقامهما وهذان القسمان من باب العزيمة
ايضا لكن على سبيل انهما يخلفان القسمين الاولين فصار لهما شبهة بالرخصه لذلك اما القسمان الاولان
وهما اللذان في نهاية العزيمة فالذي يقراه المحدث عليك من كتاب او حفظ وهو يسمع ذلك ثم تستفهمه
فيقول له امر كما قراته عليك فيقول هو نعم وعامة اهل الحديث على ان القسم الاول وهو قراة المحدث
على التلميذ على المنزلتين واحتجوا لان المنزلة الاولى هي طريقه رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان
يحدث اصحابه بما نقلوه عنه وانها ابعد من الخطا والسهو فتكون اعلى واحق بالحجه [illegible] وهو محمل

الامانة

الامانة بصفة تامه وهذا القسم هو المطلق اي الكامل من الحديث والمشافهة وقال ابو حنيفة رحمه الله
ان قراتك على المحدث اقوى من قراة المحدث عليك وانما كان القسم الاول احق من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكونه مامون
السهو والغلط ولانه يذكر ما كان يذكره حفظا وما كان يكتب ولا يقرا المكتوب ايضا وكلامنا في غيره فالسهو
ويقرا من المكتوب لا من المحفوظ حتى اذا كان يروى عن حفظ لا عن كتاب فقراته اقوى لانه حدث به حقيقة واذا كان
يروي عن كتاب فالجانبان سوا في ادا الشهاده معنى التحديث وهما اي المكتوب والمحفوظ في المشافهه سوا لان اللغه
لا تفرق بين بيان المتكلم نفسه وبين ان نقرا عليه غيره فيستفهم عنه فيقول هل تقرا الجميع ما قراته عليك
فيقول هو نعم الا ترى ان بيان المتكلم وقراة غيره عليه سوا في ادا الشهاده فانه لا فرق في الشهادة
بين ان يقرا من عليه الحق ذكر اقراره عليك وبين ان تقراه عليه فتستفهمه هل تقر بجميع ما قراته عليك فيقول
نعم وبكل واحد من الطريقين يجوز ادا الشهادة وباب الشهاده اضيق من باب رواية الخبر فكان الرواية
بذلك الطريق اولى والمعنى في ذلك ان نعم كلمة وضعت لاعاده ما سبقها من الكلام كما مر تقريره في باب حروف
المعاني ولا فرق في الجواب بين المختصر والمطول فيصير ما سبق من الكلام كالمعاد في الجواب وما قال ابو
حنيفة رحمه الله احوط مما قاله اهل الحديث لان رعاية الطالب عند القراه اشد عاده وطبيعه من رعاية
318 المحدث فلا يومن على القاري المحدث الخطا والغلط في بعض ما يقراه لقلة رعايته ويومن الطالب القاري في
مثل ذلك لشدة رعايته في قراته واما بقي احتمال الغفلة من المحدث عن بعض ما قراه الطالب عليه وينتفي
هذا التوهم اذا قرا المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه وهذا الاحتمال اهون من ترك
الشي من متن الحديث او سنده وذلك بان يتركه المحدث في حالة قراته حتى اذا كانت رواية الحديث
عن حفظ لا عن كتاب كانت قراة المحدث احق واولى كما قلتم قال ـــــــ رحمه الله واما الوجهان الاخران الى
قوله انه تكتب بذلك اقول ـــــــ القسمان الاخران من الاقسام الاربعه المذكوره هما الكتاب والرساله
وهي ارسال الرسول اما الكتاب فعلى رسم الكتب بان يكون مصدرا بالتسمية ثم بالمقصود ويذكر المحدث
في كتابه حدثنا فلان عن فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني
بهذا الاسناد كتاب من الغايب مثل الخطاب من الحاضر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان مامورا بتبليغ الرسالة وكان يبلغ الى قوم مشافهة والى اخرين بالكتاب وكان ذلك منه تبليغا تاما تقوم
به الحجه وكتاب الله تعالى اصل الدين فلو لم يجز تبليغ ذلك بالكتاب لما بلغه صلى الله عليه وسلم به وكذلك الرسالة على
هذا الوجه وذلك بان ارسل المحدث الى غيره رسولا وقال له حدثنا فلان عن فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم
يقول بلغ ذلك الى فلان يحدث به عني بهذا الاسناد فبلغه الرسول على الصفة المذكورة لان تبليغ رسول الله
كان بالارسال ايضا ولان الرسول كالكتاب لان معنى الضبط موجود فيهما بل الرسول اقوى لانه ناطق
والكتاب لا وذلك الذي ذكرناه من الكتاب والرسالة انما تجوز الرواية بهما بعد ان يثبت الكتاب والرسالة
بالحجة [illegible] وهي البينة ان الكتاب كتاب فلان المحدث المرسل والرسول رسوله ارسله بلسانه هذا

الحديث اليه كما يثبت بالحجة كتاب القاضي الى القاضي وكما تثبت رسالة الرسل عليهم السلام الى الخلق بالمعجزات
الظاهره الباهره والمختار في القسمين الاولين وهما الذي تقرا المحدث عليه والذي يقرا عليه ان
يقول السامع وهو الراوي حدثنا لان ذلك اللفظ يستعمل في المشافهة والحدوث في القسمين الاولين
مشافهة بالاسماع فيكون محدثا له وعلى هذا قال في الزيادات فيمن حلف وقال ان كلمت احد او حدثت
به فلانا ان ذلك الحلف يقع على المشافهة حتى اذا كتب ذلك او ارسل اليه رسولا لا يحنث ولو تكلم به مشافهة
حنث والمختار في القسمين الاخيرين وهما الكتاب والرسالة ان يقول اخبرنا لان المحدث لم يشافهه وانما كتب
اليه [illegible] او ارسل رسولا وهما ليسا بمشافهة ولهذا يقول اخبرنا الله تعالى بالكتاب والرسالة ولا نقول
حدثنا ولا كلمنا لان التكليم خاص لموسى عليه السلام ولهذا قيد الله تعالى التكليم بموسى عليه السلام حيث
قال وكلم الله موسى تكليما ولهذا قال في الزيادات فيمن حلف لا يتحدث بسر فلان ولا يتكلم به
فكتب او ارسل رسولا لم يحنث ولو حلف لا يخبر به فكتب او ارسل يحنث بمنزلة ما لو تكلم به فافا
رحمه الله واما الرخصه الى قوله في الصكوك اقول ـــــ قد سبق ان طرف السامع والمسمع [illegible]
الى عزيمة ورخصة وقد مر ذكر العزيمة من طرف السامع وهذا شروع في ذكر الرخصة ما لا اسماع
[illegible] وذلك هو الاجازه والمناوله فالاجازة ان يقول المحدث حدثني واخبرني فلان بن فلان عن فلان
ما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني اذا فهمت ما فيه والمناوله ان يقول اخبرني فلان بن فلان
ما في هذا الكتاب فنا ولتك هذا الكتاب اي اعطيتك لتروي عني ما فهمت ثم كل واحد من الاجازة
والمناوله على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما بما في الكتاب
قد نظر فيه وفهم ما في ذلك والمخبر من اهل الضبط والاتقان قد علم جميع ما في الكتاب فقال
المخبر للمجاز له ان فلان بن فلان حدثنا عن فلان بما في هذا الكتاب على الوجه الذي [illegible] باسانيده
هذه فانا احدثك به اي بما في هذا الكتاب منه اي من فلان بن [illegible] به شيخه [illegible] ان لك الحديث
به اي ان تحدث بما في هذا الكتاب على اذا انهيت ما فيه واذا كان كذلك [illegible] في هذا الوجه
وحلت الروايه للمجاز له عن المخبر اذا كان المستجيز اي طالب الاجازه وهو المجاز له [illegible] الضبط والفهم
لان الشهاده تصح بهذه الصفه فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك و [illegible] معلوما للمشهود به
الحق فقال اجزت لك ان تشهد علي بجميع ما في الكتاب كان صحيحا فكذا الرواية [illegible] المستحب والاحوط
فيما مر من الاجازة ان يقول المجاز له عند الرواية اجازلي دون المشافهة [illegible] يقول اخبرني وحدثني
وقال [illegible] الائمة السرخسي رحمه الله ولا ينبغي ان يقول حدثني لان ذلك مختص بالاسماع ولم يوجد
واذا كان المستخبر غير عالم بما في الكتاب بطلت الاجازة عند ابي [illegible] رحمه الله وصحت على قياس قول ابي
يوسف رحمه الله بناء على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي [illegible] اي رسايل المحدث الى المحدث
فان علم الشاهد بما في هذه الجملة من كتاب القاضي والرسايل [illegible] شرط لحل الاشهاد عند [illegible] خلافا لابي يوسف

الخد حكم اجرايه في السببية لما دي صوم ثلاثين يوما بنية واحده في اوله ثم الليلة الاولى
وان لم ينعقد للسببية لكن هو جزء من شهر رمضان حقيقه وهذه الحقيقة تكفي لنفي الاستغراق
فيثبت موجبه وهو وجوب القضا عند الافاقه قال ـــــ رحمه الله وسبب وجوب صدقة الفطر
الى قوله وقد بينا معنى المونه في موضعه اقول ـــــ سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم الغني
راس يمونه ويلي عليه والولايه هي نفاذ القول على الغير شاء الغير او ابى ولهذا تضاف الصدقة اليه
فيقال صدقة الفطر وتتضاعف في تعدد الروس من الاولاد الصغار والمماليك والمراد من صدقة
الفطر صدقة يوم الفطر وهو يوم عيد شهر رمضان لا صدقة الفطر عن الصوم لان ذلك يوجد في
كل ليله من الشهر ويثبت كون الراس سببا بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن من تمونون ان قوله
ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشي عن الشي تقول رميت عن القوس فتدل هذه
الكلمة على احد وجهين اما ان يكون الذي دخل عليه وهو تمونون وكل حر وعبد سببا ينتزع عنه الحكم
وهو وجوب صدقة الفطر وفيه تنصيص على ان الراس بالصفة التي مر ذكرها هو السبب
الموجب لصدقة الفطر واما ان يكون محلا يجب الحق عليه فيودي ذلك الحق عن ذلك المحل كالدية تجب
على القاتل وهو محل الوجوب ثم يتحمل عنه العاقله وانما انحصرت دلالة كلمة عن في احد الوجهين ٣١٩
المذكورين لان كلمة عن لما كانت لانتزاع الشي عن الشي لم يخل ذلك الشي المنتزع من ان يكون موجودا
مستقرا في المنتزع عنه اولا فان لم يكن موجودا او مستقرا فيه لعدم صلاحيه ذلك المحل المنتزع
عنه الشي ان يكون محلا له كان لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادعن هذه الاغنام زكاتها وان
وان كان موجودا ومستقرا فيه لصلاحيه ذلك المحل للوجوب كان ذلك الانتزاع للنيابه عنه كوجوب
الديه على القاتل الذي هو محل للوجوب لصلاحيه ذلك المحل من ان يكون محلا لوجوب الديه عليه
ثم يتحمل عنه العاقله بطريق النيابه واذا كان كذلك كان الانحصار ثابتا في احد الوجهين ويبطل
الوجه الثاني لاستحاله الوجوب على العبد والكافر والفقير لان العبد لا يتصور ان يكون غنيا
والصدقه لا تجب الا بمعنى الغنى وكذا لا يتصور ان يكون هو مالكا للاداء لانه مملوك فيستحيل ان يكون
مالكا لما بينهما من المنافاة يؤيد ذلك قوله عز وعلا ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي والكافر
ليس باهل لحكم هذه الصدقه وهو الثواب والفقير مسلوب الغنى والوجوب باعتباره ولما لم
يكن كل واحد من هولا محلا لوجوب صدقة الفطر عليه لم يحتمل انتزاع حكم النيابه عن المنوب الذي وجب
عليه الحكم اولا ثم ناب عنه غيره واذا بطل الوجه الثاني تعين الوجه الاول وهو انتزاع الحكم عن
السبب وهو الراس فعلم ان الراس ولذلك تضاعف وجوب الصدقة بتضاعف الروس
كما مر ونظير عن هذه في استعمالها لانتزاع الحكم عن السبب قوله تعالى يوفك عنه من افك فان
الضمير في قوله عنه راجع الى قول مختلف والمعنى يصدر افكهم عن القول المختلف وقول الشاعر
ينهون عن اكل وعن شرب اي يتناهون في السمن بسبب الاكل والشرب والتناهي الوصول الى

الى الغاية فكانت حقيقته تصدر زنا هيهم في السمر عنهما وكذلك بصدر وجوب صدقة
الفطر على المكلف عمن تمونه واما وقت الفطر فهو شرط وجوب الادا حتى لا يعمل السبب وهو
الراس الا بعد الشرط فان قيل ان الاضافة دليل السببية كما تقدم بيانه ثم الصدقة قد اضيفت الى
الفطر فقيل صدقة الفطر واضيفت الى الراس ايضا قال الشاعر ذكوه راوس
الناس صحوه فطرهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم صاع من البر وراسد اعلى قيمة فتمدقى
بنيك علينا وهو صاع من الدر واذا كان الصدقة الى كل واحد منهما فلم جعلتم الراس سببا دون الفطر
قلنا انما اضيفت الصدقة الى الفطر على سبيل المجاز الا سلام لان الشرط يشبه العلة من حيث
ان الحكم يوجد عنده ويوجد بالعلة والشبه تحتمل الاستعارة فان ابن الابن تسمى ابنا وابو الاب
ابا بطريق الاستعاره فاما تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الروس فحكم لا يحتمل
الاستعاره لان الوجوب انما يكون بسبب شرعي او علة شرعيه لا غير ولا يتصور الاستعاره في
ذلك لانه لو كانت اضافة صدقة الفطر الى الراس على سبيل المجاز لم يكن الراس سببا حقيقة بل مجازا
وحينئذ استحال ترتب حكم حقيقة على ما ليس بسبب حقيقة ولان الاستعاره وظيفة اللفظ لانها
عباره عن ان تذكر شيا وتريد به الشي الاخر الى اخر تعريفها والشبه من قبيل المعنى لا اللفظ
واذا كان تضاعف الوجوب لا يحتمل الاستعاره كان حقيقة وقد تضاعف وجوب صدقة الفطر
بتضاعف الروس فكان ذلك دليلا على ان الراس سبب لا شرط ولان صدقة الفطر وجبت مونة لانه
صلى الله عليه وسلم نبه على المونة حيث قال ادوا عمن تمونون وذلك لان المونة سبب لبقا الشي يقال قال
مانه ادا قاته فكان القوت سبب للبقا وكذلك المونة ويقال مونته على فلان اي ما يحتاج اليه في بقايه
من الطعام واللباس على فلان وذكر في المغرب مانه اي قام بكفايته ثم الراس هو الموصوف
بالبقا دون وقت الفطر الذي هو الزمان ولهذا قلنا ان صدقة الفطر عباده فيها معنى المونة
حتى لو كان للصبي مال وجب ادا صدقة الفطر من ماله واذا كان كذلك توصف المونة ترجح جهة
سببية الراس والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله وقد بينا معنى المونة في موضعه وايضا فان صدقة
الفطر تجب على الاب بسبب الولد وعلى المولى بسبب العبد وهذا تحقق سببية الراس اذ لو كان
السبب هو الوقت لما اختص بها الاب والمولى لانه في حق الكل سوا فان قيل ان الحكم
يتحد باتحاد السبب ويتعدد بتعدده وقد تكرر وجوب الصدقة بتكرر الفرص مع اتحاد
الراس فدل ذلك على ان السبب هو الفطر دون الراس قلنا ان تكرر الوجوب بتكرر
الراس لا بتكرر الفطر على ما يرى الراس وان كان متحدا حقيقة لكنه يتعدد تقديرا واعتبارا
لان المعنى الذي كان الراس سببا لاجله وهو المونة لما كان متجددا بمضي الزمان جعل الراس
بمنزلة المتجدد المتعدد بسبب تجدد السبب اعتبارا كالمال الواحد في باب الزكوة فانه جعل
متكررا حكما بتكرر الحول لان المال انما صار سببا باعتبار وصف النما والحول الممكن لاستنما المشتمل على
الفصول الاربعة اقيم مقام النما لان الظاهر تفاوت الاسعار فيها والنما صفة المال

قال

يجعل

فجعل المال كالمتكرر حكما لتكرر صفته قال رحمه الله وسبب وجوب الحج البيت الا
قوله فكان البيت سببا لها اقول سبب وجوب الحج البيت لانه منسوب اليه فاضيف اليه
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية ولهذا لم يتكرر الوجوب بتكرر
وقت الادا لان السبب هو البيت وانه غير متجدد واما الوقت فهو شرط جواز الادا بدلالة
ان الوجوب لا يتكرر بتكرره ولعدم صحة الادا فان قيل لو كان الوقت شرطا لجواز الادا لجاز الحج في
اول وقته وهو شوال كالصلاة حيث يجوز اداوها في اول وقتها ولم يجز فدل ان الوقت سبب لا
شرط قلنا ان ادا الحج شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة واحدة وقت الحج فلم
يجز تغيير الترتيب لان شرعية هذه العباده على هذه الصفة على الصلاة فانها لما كانت عبادة
واحدة تشتمل على افعال مرتبة لم يجز فيها تغيير الترتيب ولهذا لا يجوز السجود قبل الركوع
ولذلك لم يجز طواف الزياره قبل يوم النحر والوقوف بعرفات قبل يوم عرفه ولذلك لم يجز ادا الحج في
اول وقته لا لان الوقت ليس بشرط لجواز الادا او يقول الحج عباده تشتمل على اركان بعضها مختص
بوقت ومكان وبعضها لا فما كان مختصا بوقت او مكان لا يجوز اداوه في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في
غير ذلك المكان وما لا يكون مختصا بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج حتى ان من احرم في شهر رمضان ٣٢٠
فطاف وسعى لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزياره يوم النحر يلزمه اعادة السعي ولو
طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت فجاز اداوه
في اشهر الحج واما الوقوف فموقت لم يجز اداوه قبل وقته كما لا يجوز رمي الجمار الثاني في اليوم الاول ولا
طواف الزياره يوم عرفه وهو نظير اركان الصلاة فان السجود مرتب على الركوع ولا يعتد به قبل الركوع
وذلك لا يدل على ان الوقت ليس بوقت للادا فكذلك هنا عدم الاعتداد به عند التقديم
لا يدل على ان الوقت ليس بشرط له فتبين بهذا ان الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط لجواز
الادا ووجوب الادا ولهذا جازت اضافته الى الحج على سبيل المجاز كما مر بيانه في اضافة الصدقة الى
الفطر واما الاستطاعة بالمال فشرط لوجوب الادا لا سبب لما ذكرنا انه لا يثبت له لما ذكرنا انه
لا ينسب الحج الى ما ذكرناه من الاستطاعه وانما نسب الى البيت فيقال حج البيت وكذا لا يتكرر
وجوب الحج بتكرر ما مر من الاستطاعة وانما نسب الى البيت يصح ادا الحج من الفقير وان كان لا يملك
الزاد والراحله ولو كانت الاستطاعه سبب الوجوب او شرط الجواز لما جاز قبل وجودها لانه يلزم
تقديم الحكم على السبب الا ترى ان عبادة الحج بدنية فلا يصلح المال سببا لوجوبها لان الحكم سمي السبب
فلا يصلح العبادة البدنية حكما للمال لانه لا مناسبة بينهما ولكنها عباده هجرة وزيارة تعظيما لتلك
البقعة الشريفة فكان البيت سببا لها لانه بشرفه يكون حاملا الى زيارته والهجرة اليه وانما المال شرط
وجوب الادا لان السفر الذي يوصله الى الادا لا يتهيا بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم والحرج
مدفوع شرعا وذكر في بعض شروح جامع الصغير ان سبب وجوب الحج عند المحققين كون المكلف

منعما عليه لان النعمه تناسب الشكر واما البيت فهو محل الادا الشكر والمحل شرط والحكم
يضاف الى السبب دون الشرط واضافته الى الشرط مجاز قال رحمه الله وسبب وجوب
العشر الارض النامية الى قوله وكذلك لم يجتمعا عندنا اقول سبب وجوب العشر تنسب
الى الارض اي تضاف اليها فيقال عشر الاراضي وانما ينسب الى الارض لان الارض اصل لقيام الخارج بها
بالزراعه والتربيه والحفظ والخارج وصف لها اذ النما حصل بالخارج فاشبهت الارض النامية المال النامي
وهو مال الزكوه فكانت الارض النامية اولى بان ينسب اليها العشر وتجعل سببا له ثم في العشر معنى
مونه الاراضي لان مونه الشي سبب لبقا ذلك الشي كالرعي بانه والعشر يصرف الى الفقرا كالزكوه والى المقاتلة
اذا كانوا فقرا وانهم يذبون عن حريم الدين وتبقى الاراضي في ايدي المسلمين بسبب ذبهم بالقتال اذ لو لم
يقاتلوا لغلبت الكفار على ديار المسلمين فيخرجها عن ايديهم واذا كان كذلك فكان العشر سبب بقا
الاراضي اولان مصارف العشر لما كان الفقرا الذين يدفعون البلايا بالادعيه الا ترى الى قوله صلى
الله عليه وسلم انما تنصرون بضعفائكم فكان العشر سببا لبقا الاراضي لذلك المعنى وكذا في
العشر معنى العباده لان الخارج وصف للسبب وهو الارض النامية وكان الواجب جزءا من النما
كالزكوه ويصرف مصارف الزكوة ولا يجوز التعجيل قبل الخارج كما لا يجوز تعجيل الزكوه قبل وجود
المال والزكوه تتعلق بالنامي ويجب قليل من كثير كما ان العشر يتعلق بحقيقه الخارج ويجب قليل
من كثير فكان عباده مشتمله على معنى المونه لذلك وصار السبب وهو الارض بمنزله المتجدد حكما وتقديرا
بتجدد وصفه وهو النما وان اخذ حقيقه حتى تكرر العشر بتكرر النما وهو الخارج ولم يجز
تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب لكون العباده في العشر متعلقا بالخارج الا ترى
ان الارض باعتباره توجب العشر فلو صح تعجيل العشر قبل الخارج لكان تعجيلا قبل السبب وانه لا يجوز
كتعجيل الزكوه في الابل العوامل والعلوفه واذا كان كذلك بطل معنى العباده لان ايجاب العباده تتعلق
بالخارج فكان العشر مونه محضه خالصه خالية عن معنى العباده وانه لا يجوز لما سبق ان العشر
عباده فيها معنى المونه وكذلك سبب الخراج هو الارض لانه ينسب اليها فيقال خراج الارض
لكن النما اعتبر في الخراج تقديرا بسبب التمكن من الزراعه لا تحقيقا لان الواجب فيه من غير جنس
الخارج فلم يتعلق بالنما التحقيقي وهو حقيقة الخارج وانما تعلق بالنما التقديري وهو التمكن من
الزراعه كيلا تتعطل حقوق المقاتله الدافعين شر الكفره عن حريم دار الاسلام لكن باعتبار
الاصل وهو الارض مونه وباعتبار الوصف عقوبه وهو الزراعه لانها اشتغال بعماره الدنيا واعراض
عن الجهاد فصار سببا لنوع من المذله على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رى شيا من الات الزراعة
في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعينه واتبعتم
اذناب البقر ذللتم وظفر بكم عدوكم ولهذا المعنى لم يجتمع العشر والخراج عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف
العقوبه والعشر لا ينفك عن وصف العباده ولان الاصل في الخراج هو الكافر الذمي حيث لم يقبل

الاسلام

الاسلام واشتغل بعماره الدنيا فوضع عليه الخراج اصوب من الدوله بخلاف المسلم فانه
اهل لوجوب العشر اصاله ولوجوب الخراج بقا لا ابتدا اذ هو اهل للعقوبه في الجمله اما الكافر فانه
ليس باهل للعشر اصلا ورأسا فان قيل ان الخارج لا ينفك عن الزراعه التي فيها معنى العقوبه والذله
ومع ذلك يجب فيه العشر الذي فيه معنى العباده قلنا ان الخارج وان كان لا ينفك عن ذلك لكنه اعتبر
في حق وجوب العشر اكتساب المال لا غير كالاكتساب مال يجب فيه الزكوة لان الاشتغال بعماره
الدنيا في حق المسلمين عارض وفي حق الكفار اصل فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبه او نقول
الزراعه غير معتبره في حق وجوب العشر الا ترى انه اذا اخرج من الارض شي بدون الزراعة يجب
فيه العشر اذا كان في ارض العشر ولا يجب الخراج اذا كان ذلك في ارض الخراج وذكر في المبسوط ولا شي في
العسل اذا كان في ارض الخراج واذا كان في ارض العشر ففيه العشر والمعنى فيه ان النحل ياكل من انوار
الشجر وثمارها وفي الثمار العشر اذا كانت في الارض العشريه بخلاف ارض الخراج فانه ليس في ثمار الاشجار
النابته في ارض الخراج شي فعلم بهذا ان الزراعه في حق وجوب الخراج تحقيقا او تقديرا وفي الزراعة
الذل كما سبق بيانه فكان اختصاص الزراعة بالخراج اولى قال رحمه الله وسبب وجوب الطهاره ٣٢١
الصلاه الى قوله كما يصلح سببا له اقول سبب وجوب الطهاره هو الصلاه لان الطهارة تنسب
اليها فيقال طهارة الصلاه وتقوم الطهاره بالصلاه اي يوجد وجوب الطهاره بوجوب الصلاه حتى لا
تجب الطهاره الا على من تجب عليه الصلاه وهي اي الطهاره شرط الصلاه فتعلقت الطهاره بالصلاة
ووجبت بوجوبها وفي بعض النسخ فتعلق بها اي تعلق وجوب ذلك الشرط بالصلاه فلذلك وجب
بوجوبها لان ما كان شرطا للشي تتعلق به صحته ويجب بوجوب الاصل كاستقبال القبلة فان وجوبه
بوجوب الصلاة وكذلك الشهود في باب النكاح فان ثبوتها بثبوت النكاح وكذلك لم يجب الطهاره
قصدا وانما تجب في ضمن اراده الصلاة والحدث شرطه اي شرط وجوب الطهاره بالامر وهو قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية بمنزله ساير المحال فان المحال شروط حتى لا يجب غسل اليد على من
لا يد له وليس الحدث سببا لوجوب الطهاره لان الحدث ازاله لما سبق من الطهاره وبدل له
فلا يصلح سببا لوجوبه لان سبب الشي ما يكون مفضيا اليه لا مزيلا له ولهذا يجوز الوضو بدون
الحدث ويصير ذلك الوضو معتبرا قبله لانه لا اعتبار للمسبب قبل السبب فان قيل يلزم على هذا
ان لا يجوز تقديم الوضو على وقت الصلاه لان الصلاه انما تجب بعد دخول الوقت وكذلك
ان سبب وجوب الطهاره الصلاه فلا يجوز تقديم المسبب على السبب قلنا قد ذكر في الكتاب
ان سبب وجوب الطهاره الصلاه وهو كذلك لان الطهاره قبل دخول الوقت لا تجب كما ان الصلاه
لا تجب قبله واما نفس وجود الطهاره فغير موقوفه على وجوب الصلاه كستر العوره واستقبال
القبله لما عرف ان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا فلو توضا ودام وضوه الى ان دخل الوقت

فقد وجد الشرط وقت وجوب الصلاه فتصح هي به كما اذا استر العوره قبل دخول الوقت ودام
ستره الي وقت وجوب الصلاه حتى ادى به الصلاه كذا ههنا فان قيل كيف يكون وجوب الصلوه
سببا لوجوب الطهاره والطهاره شرط الصلاه فكونها شرطا يقتضي التقدم ولونها حكما له يقتضي
التاخر فكيف يستقيم اجتماع وصفي التقدم والتاخر للطهاره بالنسبة الي شي واحد وهو الصلوه
قلنا تلك النسبه الي الصلوه بجهتين مختلفتين فان الطهاره حكم للصلوه من حيث الجواز قال رحمه الله
اسباب الحدود والعقوبات وضعه للملك والاختصاص اقول ـــــــ
واما اسباب الحدود التي قواه موضوعه للملك والاختصاص اقول
ما نسب اليه هذه الحدود والعقوبات نحو القتل العمد للقصاص وزنى المحصن للرجم والسرقه للقطع
وشرب الخمر والقذف للحد والدليل علي اسباب لها الاضافه وتكرر العقوبات عند تكررها وسبب
وجوب الكفارات ما نسب اليه عن امر متردد بين الحظر والاباحه مثل الفطر في نهار شهر رمضان
بصفة الجنايه والقتل بصفه الخطا وقتل الصيد واليمين المعقوده علي امر مستقبل اذا حنث فيها والظهار
عند العود وبيان هذا ان الحكم الداير يستدعي سببا دايرا لان حكم الشي هو الاثر الثابت به فيثبت
علي وفقه كما في المسببات ولهذا قلنا ان اليمين الغموس لا تصلح سببا للكفاره لانها محظوره محضة
ليس فيها جهة الاباحه والمحظور المحض لا يصلح سببا للكفاره كقتل العمد لكونه غير داير كما ان المباح
المحض لا يصلح سببا لهذا المعني وانما قلنا ان الكفاره دايره بين العباده والعقوبه لانها تتادي بالصوم
والاطعام والتحرير وذلك عباده ولم تجب الكفاره الا اجزية علي ارتكاب المحظور وذلك معني
العقوبه يستدعي ان يكون السبب متصفا بالجنايه وجهة العباده تستدعي ان لا يكون
السبب موصوفا بالجنايه بل بالمشروعية فجعل السبب ما هو الداير بين الصفتين ليتطابق
الاثر والمؤثر اذ الحكم نتيجة السبب فيجب ان يكون علي وفاق السبب الا تري ان اليمين المنعقده
عند الحنث سبب للكفاره لان اليمين المنعقده مشتمله علي تعظيم الله تعالي في الابتدا ونقضها
محظور قال الله تعالي في ذكر قوم بالمذله وكانوا يصرون علي الحنث العظيم وهو هتك اسم
الله تعالي وكذا قتل الخطا فانه مباح من حيث انه غير قاصد محظور من حيث انه مقصر حيث ترك
التاني ولا يلزمنا الفطر العمد في شهر رمضان لانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي
هو مملوكه وهو الامساك والامساك فعله الذي به يصير متعبدا لله تعالي وانما يصير متعبدا
بجعل امساكه الذي هو ملكه لله تعالي عباده ولا يصير جبرا وليس في الجبر معني العباده فثبت ان
الامساك فعله والفطر يلاقي الامساك من حيث انه يلاقي ملكه مباح له الا انه لما تعلق به حق الله
تعالي صار محظورا فكان دايرا بين الحظر والاباحه ولا يلزم قتل المستامن فانه لا يوجب الكفاره
وان لم يكن محظورا محضا حتي لا يجب القصاص بقتله لانا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحه

يوجب الكفاره فان قطع يد الغير خطا داير بين الحظر والاباحه كقتل الخطا ومع ذلك
لا يوجب الكفاره بل ندعي ان الكفاره لا تجب الا بسبب داير ثم نقول قتل المستامن حينئذ
محظور محض وانما الشبهه في المحل والكفاره تجب جزا علي الفعل بخلاف القصاص وان كان جزا علي
الفعل لكن المحل فيه معتبرا نصا لان ذلك حق العباد شرع جابرا لا زاجرا واذا كان المحل معتبرا
فالشبهة المتمكنه في المحل اثرت في الفعل ايضا فان قيل يشكل علي هذا ما اذا زنى في شهر
رمضان عامدا او شرب الخمر فيه عامدا فان فيهما الكفاره وليس في سبب هذه الكفاره شايبة
الاباحه لانها حرام محض وعدوان صرف قلنا فيه وجهان احدهما ما ذكرنا ان اباحة
فطر العمد من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو ملكه فمن هذا الوجه لا يتفاوت بين ان يكون ذلك
الفعل محظورا او مباحا لان ثبوت كونه ملكا اورث شبهة في فعله فكان في تركه الامتثال شبهة
الاباحه من هذا الوجه لانه تصرف في ملكه والي هذا اشار المصنف رحمه الله في مختصر التقويم
والثاني ان الزنى وشرب الخمر مفطران لا باعتبار انها حرام بل باعتبار وجود الفطر حتي ٣٢٢
انه لو شرب الخمر او زنا ناسيا لا تفسد الصوم فعلم بهذا ان وجوب الكفاره ثم نفس شرب
العمد يتناول الشرب المباح كالما والشرب الحرام كالخمر وكذا الوطي العمد يتناول الوطي المنكوحة
والاجنبية كلها فكان كل دليل يوجب دوران شرب الخمر عمدا بينهما اذ لم يوثر وصف الحرمة في حق
الفطر فضلا عن وجوب الكفاره وكذلك في حق الوطي فعلم بهذا انا ادعينا ان سبب الكفاره
كونه دايرا بين الحظر والاباحه يبقي علي حاله كما ذكرنا واما سبب المعاملات نحو النكاح والبيع
وغيرهما فهو تعلق البقا المقدور بتعاطيها الي تعلق بقا العالم الي قيام الساعة بمباشرة هذه
المعاملات وتناولها وذلك ان الله عز وعلا حكم ببقا العالم الي مده معينه وهذا البقا انما
يكون ببقا الجنس وبقا النفس فبقا الجنس انما يكون بالتناسل ولا تناسل الا باتيان الذكور
في موضع الحرث والانسان هو المقصود لذلك فشرع الله تعالي لثبوت النسل سببا وهو النكاح
اصلا وملك اليمين تبعا وذلك طريق يتادي به ما قدر الله تعالي من غير ان يتصل به فساد وضياع
في الوطي علي التغالب فساد وفي الشركة في الوطي ضياع النسل فان الاب متي اشتبه يتعذر
ايجاب مونة الولد عليه واما الام فقوة الكسب في اصل الخلقه فيضيع الولد وبقا النفس الي اجله انما
يكون بما يقوم به مصالح المعيشة وذلك باصابة المال بقدر الاحتياج والقدر المحتاج اليه
الكل يختص لا ينهيا الا بانا من اخرين وبما في ايديهم فشرع للملك سببا للاصابة وهو التجاره عن

لما في التعاليم من الفساد والله لا يحب الفساد وكذلك يتعلق العالم بالكفاية لان بقا
من يحتاج الى الغدا لا يتحقق الا بالعلي ما سنه الله تعالى وطريق النسل والكفاية اسباب شرعية
موضوعة للملك والاختصاص ليختص باحكام تلك الاسباب من فاز بها قطعا للمنازعة والمغالبة
وما هي الاحكام بالغة قال رحمه الله باب بيان

اقسام السنه الي قوله وما اشبه ذلك اقول لما فرغ رحمه الله من بيان الكتاب واقسامه التاثير
وما يتصل بتلك الاقسام شرع في بيان اقسام السنه ثم السنه تشتمل الاقوال والافعال والسكوت
كذا في الميزان بخلاف الحديث فانه يختص بالاقوال وكذا تطلق السنة على سنه الرسول صلى الله عليه وسلم
وسنه الصحابه رضي الله عنهم اما الحديث فغالب على قول الرسول صلعم ثم سنه النبي صلعم جامعه للامر والنهي والخاص
والعام والمشترك والمأول وساير الاقسام التي سبق ذكرها في اول الكتاب فكانت فرع الكتاب في
بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعادها انما هذا الباب وهو باب السنة لبيان وجوه اتصال السنن
وما يتصل بها اي بوجوه الاتصال من قسم الانقطاع وغيره في الذي تفارق الكتاب وتختص السنه به من
الاقسام لان السنه تختلف طرقها فان بعضها ثبت بالتواتر وبعضها بالشهرة وذلك قليل وبعضها بالاحاد
وانه كثير ثم خبر الواحد تتنوع رواته منهم من هو مجتهد ومنهم من هو غير مجتهد ومنهم من هو مجهول الروايه
وكذا تتنوع الروايه السنه الى مرسل ومسند بخلاف الكتاب فانه لا يتصل الا بوجه واحد موجب
للعلم وهو التواتر فلثبوت هذه المفارقه بين الكتاب والسنه اورد هذا الباب ثم ان وجوه
اتصال السنه تنقسم اربعه اقسام الاول في كيفية اتصال السنة بنا من رسول الله صلعم الثاني
في كيفيه انقطاعها منه صلعم الثالث في بيان محل الخبر وهو المحل الذي جعل فيه الخبر حجة الرابع
في بيان نفس الخبر وله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ فاما الاتصال برسول الله صلى الله عليه
وسلم فعلى ثلاث مراتب الاولى اتصال كامل بلا شبهة الثانية اتصال فيه نوع شبهة من حيث
الصورة الثالثة اتصال فيه شبهة من حيث الصورة والمعنى ووجه الانحصار ان نقلة الخبر
لا يخلوا اما ان دام ذلك الى يومنا هذا فهو المتواتر وان لم يدم فلا [illegible] في الاخبار
والثاني لا يخلوا اما ان حدث في القرن الثاني والثالث تواتر النقل او لم يحدث فالاول
المشهور والثاني خبر الواحد اما المرتبة الاولى فهي المتواتر وهو الخبر الذي اتصل بك من
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار المسموع منه كالمعاين وذلك ان يرويه
قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم وتوافقهم على الكذب لاجل كثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم عن قوم مثلهم هكذا الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لان الناس

علي منهم

من كتاب القاضي

قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي ان هذه الاجازه لا تصح في قولهم
جميعا لان ابا يوسف رحمه الله استحسن هناك اي في الكتاب الى القاضي وفي الرسايل لاجل الضرورة
فان الكتب تشتمل على اسرار لا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذلك لا يوجد في كتاب
الاخبار وقوله وانما جوزه ذلك ابو يوسف اي الاشهاد من غير علم الشاهد فيما كان من باب الاسرار وهو
كتب القضاه الى مثلهم والرسايل لما مر ذكره حتى لم يجوز في الصكوك الاشهاد من غير علم الشاهد
بما فيها لانعدام ما ذكر من المعنى قال رحمه الله وكذلك المناوله مع الاجازه الى قوله المتقدم
العصمه عن النسيان اقول المناوله مع الاجازه المفرده سوا في استحباب قوله اجازني فلان
وجواز قوله اخبرني فلان فلا يتفاوت الحكم بينهما حصلت الاجازه مفردة كما لو قال المحدث لتلميذه
اخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب واجزت لك ان تروي عني فان المستحب فيها للتلميذ
وبين ما ضم الى هذه الاجازه لفظ المناوله بان يقول اخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب فناوله
هذا الكتاب لتروي عني واجزت لك ان ترويه عني فان المستحب فيها للتلميذ ان يقول اجازلي فلان
ويجوز ان يقول اخبرني فلان لان المناوله لتاكيد الاجازه فيستوي الحكم فيما اذا وجد جميعا او وجدت
٣٢٣ الاجازه وحدها واذا كان كذلك فيحتمل ان لا تجوز المناوله في هذا الباب وهو باب الاجازه مع المناوله
بدون علم ما في الكتاب لا دي الى الحرج وقال الامام حسام الدين السغناقي رحمه الله قوله فيحتمل ان
لا تجوز في هذا الباب متصل بقوله وانما جوز ذلك ابو يوسف اي يحتمل ان لا تجوز الاجازه اذا لم
يعلم ما في الكتاب في باب الحديث عند ابي يوسف ايضا رحمه الله كما لا يجوز عندهما رحمهما الله وانما جوز ابو
يوسف رحمه الله الشهاده للشاهد على كتاب القاضي الى القاضي مع عدم العلم له بما في الكتاب وكذلك
جوز الشهاده على كتاب الرساله الذي ارسله الحبيب الى الحبيب من غير علم بما في الكتاب لما فيه من الاسرار
واما في كتاب الحديث فلا قوله والمختار في الاجازه عند ابي يوسف رحمه الله بدون علم ما في الكتاب انما
امن المجاز له من الزياده والنقصان بان كان الكتاب معلوما بنفسه وصورته بحيث يعلم ما يزاد فيه
او ينقص منه واما اذا كان على غير ذلك الوجه فينبغي ان لا يحل ذلك عالم والاحوط قول ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله
وهو ان الاجازه لا تصح اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب لانه اذا لم يعلم ما فيه كان الضبط بالخط والختم
وكل ذلك يحتمل التغيير اذا الخط والختم يشبه الخط والختم وقوله وان يكون قول ابي يوسف مثل قولهما
مثاله عطف على قوله قول ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله اي والاحوط ان يكون قول ابي يوسف مثل قولهما
في باب الحديث [illegible] مجاز له ما في الكتاب لان السنه اصل الدين وامرها
[illegible] الامر ثقال ما خطبه وفي تصحيح الاجازة
عظيم وخطر [illegible] ره وتحمل المشاق في باب الدين وفتح لباب
من غير علم ما في

التقصير ولباب [illegible] في ذلك الا ترى انه لو تواو الاجازه [illegible] في كتاب معلوما له دون
ذلك واذا كان كذلك [illegible] وجه للحكم بصحة تحمل الامانه فيه قبل ان يصير [illegible] وانما سمي اجازه من لا علم
له بما في الكتاب الذي اجيز له ان يروي بدعة لانه لم يكن ذلك في السلف والذي ذكرناه من عدم صحة الاجازه
بدون علم ما في الكتاب هو نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل تحمل الامانه الدين [illegible] عدم تمييزه وسماعه ذلك
نوع تبرك استحسنه الناس لا طريق تقوم به الحجه و يثبت بمثله نقل الدين فكذلك الاجازه بدون العلم
اما اذا كان الصبي عالما يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ واما من حضر مجلس سماع الحديث
واشتغل عن السماع بقراة كتاب اخر غير ما يقراه القاري واشتغل بكتابة شي اخر او اعرض عن السماع
واشتغل بلهو او لعب او تحدث او غفل عن السماع بسبب نوم او كسل او غفله فان سماعه ذلك لا
يكون معتبرا ولا تطلق له الروايه لانه لا ضبط له ولا امانه الا ان يكون قدرا ما لا يمكن التحرز عنه من
سهو والغفله يجعل عفوا للضروره فاما عند القصد فهو غير معذور ولا يومن عليه ان يحرم
بسبب ذلك حظه وهو ثواب السماع نعوذ بالله تعالى فاما اذا كان المحدث [illegible] لك ان تروي
عني جميع مسموعاتي فان ذلك غير صحيح بالاتفاق بمنزله ما لو قال رجل لاخر اشهد علي بكل صك تجد فيه اقراري
فقد اجزت لك فان ذلك لا يصح ونقل عن بعض اهل العصر انه يعني ان سائل اسانيد الاجازه بهذه الصفة
فتجيز [illegible] لاصحابه هذا باطل [illegible] ان اجيز له ان يكذب علي [illegible] اخرين جوزوا ذلك على وجه
الرخصه لضروره المستعجلين ولكن في هذه الرخصه سد باب [illegible] الدين وفتح باب الكسل
فلا وجه للمصير اليه وما [illegible] المصنفه التي هي مشهوره في ايدي الناس كموطا مالك وغير
ذلك فلا باس لمن نظر فيها [illegible] ان يقول قال فلان كذا او مذهب
فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزله الخبر المشهور وبعض الجهال
من المحدثين استبعد واذلك كذا ذكره الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله واذا صح سماع
الطالب وجب عليه حفظ المسموع وفهمه من وقت السماع والفهم الى وقت الادا وذلك الحفظ
نوعان كالاجازه والمناوله فان كلا منهما نوعان كما سبق فالنوع الاول من الحفظ هو الحفظ التام
والثاني ما دون التام عند المقابلة بالتام والنوع [illegible] ليس فيها معنى
الرخصة والنوع الثاني رخصه انقلبت عزيمة اما النوع الاول فحفظ المسموع من غير واسطة
الخط وهذا النوع افضل اي طريق حصوله رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بلغه للناس
فانه لقوة نور قلبه صار مستغنيا عن الخط وهذا كان مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار
والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وكان [illegible] القران [illegible]
من قبلهم [illegible] في زمان نجدهم واجتهادهم
[illegible] سنه

في القران والحديث صيانة للعلم عن الضياع لانعدام العصمة عن النسيان وظهور التواني
في امور الدين وهذا هو النوع الثاني الذي دون التام وهو ان يكون الحفظ بواسطة الخط
بحمد الله وعونه وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه
وسلم

وكان الفراغ من نسخه يوم الجمعه الحادي والعشرين من شهر ربيع الاول من
شهور سنه خمس وخمسين وثمانمائة
احسن الله عاقبتها في خير وسلامه
والحمد لله وحده
وحسبنا الله ونعم الوكيل

وصحبه وسلم
٣٢٤ بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر يا كريم وصلى الله على سيدنا محمد واله
الحمد لله الذي نور قلوب العلما بانوار اليقين وانطق السنتهم ببيان الدين المتين وجعلهم اعلاما
لمعرفه شريعة خاتم النبيين محمد المصطفى مقتدي العالمين صلوات الله عليه وعلى اله الطيبين الطاهرين
يقول العبد الضعيف المنتظر للفرج من ربه باثار لطفه وعنايته الداعي الى الله بانوار فضله وهدايته
المستظهر بالله الاكبر ابو المظفر محمد بن عمر البخاري ستر الله عيوبه وكشف عنه همومه وكروبه
لقد حضرت المجلس الشريف للصاحب المعظم علا الدنيا والدين غياث الاسلام والمسلمين اعلا الله شانه
ووفقه لما يحبه ويرضاه فجرى في ذلك من المباحثه ما يتعلق بافعال العباد انها حاصله بطريق الجبر
ام باختيار العباد وكسبهم فكان الغرض للسوال الامير المعظم المحترم سيد ابنا الملوك نظام
الدنيا والدين رباه الله تعالى بمزيد انعامه ورزقه موافقه من يبيع بصحبته في دينه ودنياه
فذكر وقال القدور في الاخبار النبويه برواية الى [illegible]